N° 5 1958 Mai

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Le baptême des enfants et les limbes

A PROPOS D'UN DOCUMENT PONTIFICAL RECENT

Le 18 février de cette année, la Sacrée Congrégation du Saint-Office a fait paraître l'avis suivant :

« En divers endroits la coutume s'est implantée de différer l'administration du baptême pour des motifs spécieux soit de facilité soit de nature liturgique. Peuvent aussi favoriser cette dilation certaines opinions, dépourvues de fondement solide, sur le sort éternel des enfants morts sans baptême.

» C'est pourquoi cette Suprême Sacrée Congrégation, avec l'approbation du Souverain Pontife, avertit les fidèles que les enfants, selon la prescription du canon 770, doivent être baptisés le plus tôt possible. Elle exhorte de même curés et prédicateurs à insister sur l'accomplissement de ce devoir [1]. »

Des délais assez considérables dans l'administration du baptême avaient déjà été signalés depuis plusieurs années dans cette revue [2] et ailleurs [3] ; ils avaient même fait l'objet de monographies sociologiques, qui montrèrent la corrélation constante entre le relâchement de la pratique religieuse et la dilation du baptême [4]. Ces derniers temps toutefois, le problème du sort des enfants morts sans baptême est de

1. *A.A.S.*, 50 (1958), p. 114. Traduction de la *N.R.Th.*

2. *N.R.Th.*, 1947, p. 957-961 : J. Creusen, S. J., *Baptême et droit curial* (conflit entre l'obligation de faire baptiser sans délai le nouveau-né et celle de célébrer le baptême dans la paroisse du domicile). La concession de fonts baptismaux à de nombreuses cliniques, avec le droit qu'elle inclut d'y baptiser les enfants nés à la clinique, a résolu le problème juridique dans nombre de cas. Pour les autres, il trouvera sa solution, comme le marque le P. Creusen, *art. cit.*, dans le fait que l'Eglise insiste davantage sur l'obligation de baptiser sans retard les nouveau-nés : le cas échéant, c'est donc au droit curial de céder. Il reste certes l'aspect pastoral du problème, que nous ne pouvons que signaler ici, en renvoyant à l'article cité où il fait l'objet de suggestions intéressantes.

3. Par exemple *L'Ami du Clergé*, 1949, p. 201 (raisons pseudo-médicales de retarder de plusieurs semaines l'administration du baptême).

4. Tel fut, entre autres, le résultat d'une enquête menée dans le diocèse d'Evreux il y a quelques années, et dont nous n'avons malheureusement pu retrouver la référence exacte.

nouveau passé au premier plan de l'actualité théologique [5]. Certes « une seule publication... a commis la lourde faute de suggérer que l'obligation de baptiser les enfants aussitôt que possible n'est réellement plus aussi urgente qu'on le croyait jusqu'ici. Toutefois un petit nombre d'indications isolées montrent que certains lecteurs des articles où sont développées des vues favorables (au salut éternel de ces enfants) en sont venus, très certainement contre les intentions des auteurs en cause, à d'aussi injustifiables conclusions [6]. » Ne serait-ce point la multiplication de ces « dangereux symptômes », plus encore que la diffusion de la pratique, qui aurait amené le Saint-Office à rappeler à tous qu'il n'existe aucun motif valable de retarder le baptême des enfants?

Que les « raisons » de convenance qui font parfois différer de plusieurs semaines la cérémonie du baptême, pour permettre à telle personne de la parenté d'y remplir le rôle de parrain ou de marraine [7], ne soient pas des motifs valables, il est encore assez facile d'en convaincre les fidèles. Quant aux retards dus à la pure négligence des parents, ils ne sont la plupart du temps qu'un aspect du problème plus vaste de la déchristianisation des milieux en cause et se résolvent dans la mesure où cette question fondamentale trouve sa solution. Les motifs prétendûment médicaux de retarder le baptême jusqu'à ce que l'enfant soit assez vigoureux pour supporter cette sortie ne sont guère difficiles à réfuter là où ils se présentent encore. De plus, un très grand nombre d'accouchements ont actuellement lieu en clinique et la plupart de celles-ci possèdent des fonts baptismaux à l'intérieur même de la maternité, ce qui supprime pratiquement cette difficulté [8].

---

5. On trouvera la bibliographie des publications récentes sur cette question esquissée dans la *N.R.Th.*, 1949, p. 589, dans la *Downside Review*, 72 (1954), p. 359-390 et t. 73 (1955), p. 317-346, dans *Gregorianum*, 1954, p. 406-456, et dans le *Bulletin Thomiste*, t. 9 (1954/56), p. 854-871. Nous aurons l'occasion, au cours de cette étude, de citer les principaux articles et travaux parus plus récemment.

6. P. Gumpel, S. J., *Unbaptized Infants : May they be saved?*, dans *The Downside Review*, t. 72 (1954), p. 348.

7. Ou même, comme le signale, dans son n. 870 du 15 mars 1958, p. 300, l'hebdomadaire espagnol *Ecclesia* : « le temps nécessaire au père pour réunir l'argent indispensable — en plus des frais d'accouchement — pour faire face aux dépenses peut-être plus lourdes encore occasionnées par la réception offerte aux parents et amis ».

8. Que penser des baptêmes retardés jusqu'à ce que la maman puisse y assister? Certes l'on comprend pareil désir et le sens profond que des époux chrétiens peuvent donner à cette participation active à la naissance surnaturelle de leur enfant. L'on a fait remarquer de plus combien avait diminué la mortalité infantile (« ... au XIX^e^ siècle, les taux de mortalité infantile dépassaient encore 300 pour 1000 naissances vivantes dans de nombreux pays où ils sont faibles aujourd'hui... ils varient (actuellement) de 20 à 50 pour 1000 naissances vivantes... en Europe occidentale, en Océanie et en Amérique, au nord du Rio Grande... On n'est toutefois guère parvenu à réduire la mortalité néonatale et la mortalité périnatale (= durant le premier mois d'existence) ». *Causes et Conséquences de l'Evolution démographique*, Nations Unies, New-York, 1953, p. 73-74) et la certitude quasi absolue que dans une clinique catholique aucun enfant ne meurt sans baptême : dans telle grosse maternité de Louvain, sur les 2500 naissances

Mais la diffusion dans le public de certaines hypothèses récentes sur le sort des enfants morts sans baptême risque de mettre les prêtres qui sont dans le ministère devant des problèmes plus ardus. Comment justifier à la fois la grave obligation d'administrer sans retard le baptême et consoler d'autre part des parents chrétiens inquiets du sort éternel d'un enfant mort-né? Peut-on, sans saper par le fait même les principes qui fondent ce grave devoir, donner un espoir à ces parents d'autant plus désolés que le malheur qui les frappe n'est la faute de personne?

Qu'en pensent les théologiens qui, ces derniers temps, ont à nouveau examiné le problème?

La doctrine traditionnelle.

La position classique, tenue depuis des siècles par la grande majorité des théologiens, enseigne que, selon la loi ordinaire de la Providence [9], les enfants morts sans baptême vont aux limbes. Cet état est essentiellement défini par deux caractéristiques dont l'une est l'exclusion à perpétuité de la vision béatifique, l'autre l'absence de souffrance sentie [10]. Bien que privés du bonheur du Ciel auquel ils étaient destinés, ces enfants « ne sont sujets à aucune affliction, mais possèdent sans douleur tous les biens que la nature leur départit [11] ».

Que ces enfants soient à perpétuité exclus de la vision béatifique, saint Augustin le défendit avec vigueur contre les Pélagiens, négateurs du péché originel. En conséquence, ces hérétiques ouvraient à tous l'accès à la « vie éternelle », mais réservaient aux seuls baptisés

---

viables d'une année, un seul enfant n'a peut-être pas reçu validement le baptême, parce qu'il ne respirait déjà plus au moment où il a été possible de le lui administrer. Toutefois l'on peut se demander si « ce désir instinctif de parents chrétiens de mettre tout de suite le Christ dans l'âme de leurs enfants » (*N.R.Th.*, 1947, *art. cit.*, p. 957) ne jaillit pas d'une foi plus profonde et d'une meilleure conscience de la vraie nature tant du péché originel que de la vie divine reçue au Baptême? Il n'est pas exclu que de nouveaux progrès de la technique n'aident à résoudre ce problème : dans telle maternité un micro discrètement placé au-dessus des fonts baptismaux permet déjà de transmettre la cérémonie dans la chambre de l'accouchée.

9. En vertu de l'adage bien connu : « operatio Dei non est alligata sacramentis », tous les auteurs reconnaissent qu'il pourrait exister pour ces enfants « des possibilités exceptionnelles dépendant d'une sorte de miracle que Dieu voudrait opérer en marge de l'ordre normal » (A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris, 1954, p. 3).

10. George J. Dyer, *Limbo : A Theological Evaluation*, dans *Theological Studies*, t. 19 (1958), p. 33, fait remarquer que ce second élément « est plus important pour les limbes comme telles, le premier étant commun à la fois aux enfants et à ceux qui meurent en état de péché personnel. Il semble donc que toute évaluation de la note théologique à donner aux limbes doive être liée au second de ces éléments, ou exemption de la peine des sens. »

11. Card. Louis Billot, S. J., *La Providence de Dieu*, dans *Etudes*, t. 163 (1920), p. 8, faisant allusion à saint Thomas, *De malo, qu.* 5, *art.* 3, *in corp.* (ultima verba) : « et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident ».

l'entrée dans le « royaume des cieux » [12]. Dans sa réaction contre cette erreur, saint Augustin, à son grand regret [13], se vit obligé non seulement d'exclure ces enfants du bonheur céleste, mais encore de les condamner en enfer à une peine que lui-même déclarait la plus douce de toutes (*mitissima poena*) [14]. Il faudra attendre la scolastique pour voir apparaître les premiers essais d'une solution plus miséricordieuse [15]. Certes la thèse augustinienne sera maintenue, et non toujours avec la même discrétion [16], par ceux que l'on a nommés les *tortores parvulorum* [17], mais la très grosse majorité des théologiens, avec Abélard, Pierre Lombard et saint Thomas [18], enseignera désormais que ces enfants sont certes en enfer, puisqu'ils sont privés de la vision béatifique, mais qu'il n'en résulte pour eux ni peine des sens ni douleur intérieure pour la privation de ce bien qui dépasse les capacités et les exigences de leur nature [19]. C'est pour désigner cet état (et ce lieu) qu'est devenue traditionnelle l'expression de limbes [20].

Si aucun concile n'a canonisé cette doctrine, plusieurs documents du Magistère s'y rapportent néanmoins : nécessité, après la promulgation de l'Evangile, du baptême de fait ou de désir, définie par le Concile de Trente [21] ; avertissement de Concile de Florence, dans son décret pour les Jacobites, de ne pas différer le baptême des enfants « cum ipsis non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum

---

12. Cfr George J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* (Pont. Fac. Theol. Semin. S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Lauream, 24), Mundelein, 1955, p. 34-37, sur les diverses interprétations qui ont été proposées de cette distinction.

13. *Epistola* 166, 16 (*P.L.*, 33, c. 727).

14. *Contra Iulianum*, V, 44 (*P.L.*, 44, col. 809).

15. Celle-ci découle d'ailleurs d'une évolution analogue dans la conception du péché originel. Cfr A. Gaudel, article *« Limbes »*, dans le *D.T.C.*, IX, col. 765 : « Saint Anselme, en plaçant l'essence du péché originel dans la privation de la justice primitive, posait dès l'abord un principe fécond d'où l'on devait logiquement déduire un jour la conception privative des conséquences de la faute originelle ».

16. Un Noris écrira par exemple à leur sujet dans ses *Vindiciae Augustinianae* : « Immo cum totum peccatum, quod fuit actuale in Adam, fuit originale in pueris, et illius reatum ex toto subeant, cum in peccato Adae fuerit voluptas sensus in comestione pomi, huius etiam voluptatis poenas luit infelix posteritas, cuius pariter reatus in ipsam per generationem transfusus est. » (*Opera omnia*, Vérone, 1729, t. I, p. 981 c.).

17. Le surnom fut d'abord attribué par Paolo Sarpi à Grégoire de Rimini, O.E.S.A. Il s'étendit ensuite à toute l'école augustinienne, puis aux autres théologiens partisans de cette thèse du Docteur d'Hippone. Les plus connus sont Petau, Jansenius, Bossuet, Noris, Berti et Tamburini. Cfr Georges J. Dyer, *art. cit.*, p. 34 et sv. et *op. cit.*, p. 74-138.

18. *De malo, quaest.* 5, *art.* 2 et 3.

19. On trouvera cette doctrine très clairement exposée dans l'article déjà cité du Card. Billot (*Etudes*, t. 163 (1920), p. 6-32).

20. Du latin « limbus », qui signifie : bordure, lisière, frange, car on localisait ce lieu en bordure de l'enfer des damnés.

21. Session VI, c. 4 et canon 5; cfr Denzinger, *Enchiridion symbolorum*... (auquel nous renverrons désormais par le sigle *Dz)*, n. 796 et 861.

baptismi » [22] ; affirmation d'Innocent III : « la peine du péché originel est l'absence de la vision béatifique ; celle du péché actuel, la souffrance de l'éternelle géhenne [23] », déclaration à laquelle font écho la profession de foi de Michel Paléologue [24], la lettre de Jean XXII aux Arméniens [25] et le décret pour les Grecs du Concile de Florence [26] : ces trois documents nous disent que « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel actuel ou avec le seul péché originel descendent sans retard en enfer pour y être punies de peines différentes [27] ». Sur les limbes elles-mêmes, enfin, nous avons deux documents : le décret du Concile de Carthage condamnant la conception pélagienne des limbes [28] et la condamnation par Pie VI du synode janséniste de Pistoie, lequel accusait les défenseurs des limbes de renouveler l'erreur pélagienne [29].

Tout récemment enfin, cette question fut touchée dans le discours de Sa Sainteté Pie XII aux sages-femmes d'Italie : « Dans l'économie présente, il n'y a pas d'autre moyen (que le baptême) de communiquer cette vie (surnaturelle) à l'enfant, qui n'a pas encore l'usage de la raison. Et cependant l'état de grâce au moment de la mort est absolument nécessaire au salut ; sans lui il n'est pas possible d'arriver à la félicité surnaturelle, à la vision béatifique de Dieu. Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour obtenir la grâce sanctifiante et suppléer à l'absence du Baptême. Pour celui qui n'est pas encore né ou pour l'enfant nouveau-né, cette voie n'est pas ouverte [30]. »

---

22. *Dz*, 712, *circa finem*. La traduction de « subveniri » a fait l'objet de toute une controverse, dont on trouvera les échos dans l'article de W. A. Van Roo, *Infant Dying without Baptism. A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question*, dans *Gregorianum*, 35 (1954), p. 432. Devons-nous comprendre que nous n'avons pas d'autre moyen à notre disposition pour aider ces enfants que de les baptiser, ou au contraire qu'il n'existe pas d'autre moyen pour eux de parvenir au ciel que la réception effective du Baptême ? Il nous paraît certain que seule la seconde traduction rend exactement la pensée des Pères du Concile ; mais il nous paraît tout aussi évident que cela laisse entier le problème de savoir si cette considération doit être interprétée comme un témoignage de leur foi dans une vérité révélée ou comme une conclusion déduite du fait qu'ils ne voyaient, pour les enfants, pas d'autre possibilité que le baptême *in re*.

23. Lettre à Ymbert d'Arles, *Dz*, 410, *circa finem*.

24. Au 2e Concile de Lyon, en 1274, cfr *Dz* 464, *circa finem*.

25. *Dz* 493 a.

26. *Dz* 693, *circa finem*.

27. Ce « poenis tamen disparibus puniendas » a donné lieu, lui aussi, à toute une controverse, cette fois entre partisans des limbes et *tortores parvulorum* : alors que ceux-ci voyaient dans ces peines *inégales* la preuve d'une souffrance moindre, mais ressentie par ces enfants, les premiers estimaient que la *disparité* des peines consistait en ceci : pour les damnés, coupables de péchés actuels, peine sentie du dam et des sens ; pour les enfants au contraire, peine « objective », mais non ressentie, de la privation de la vision béatifique. Cfr Billot, *art. cit.*, p. 24-32.

28. *Dz* 102, note 4.

29. *Dz* 1526.

30. *A.A.S.*, 43 (1951), p. 841 (texte italien) ; cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 72 (extraits traduits) ou *La Doc. Cath.*, 1951, col. 1479-1480 (traduction intégrale).

Dans ces conditions, le seul devoir d'un catholique n'est-il pas de se soumettre à un enseignement si clair et si constant du Magistère et de la Tradition? Plusieurs des auteurs qui ont récemment abordé le sujet le pensent [31]; cependant, même après le discours rappelé ci-dessus du Saint-Père, la doctrine des limbes est loin d'avoir recueilli l'accord unanime des théologiens catholiques [32].

Avant d'examiner ces opinions « larges », il convient, comme le note Winklhofer [33], de se demander ce qui, dans l'histoire des doctrines théologiques, pourrait autoriser leurs auteurs à se demander si la réponse classique depuis le Moyen Age, qui est déjà une mitigation de la thèse de saint Augustin, ne serait peut-être qu'une étape vers une solution encore plus miséricordieuse. Ce fait, pour Winklhofer comme pour Gumpel, c'est que le Magistère ordinaire, en donnant l'*Imprimatur* à d'assez nombreuses publications [34] où sont proposées diverses solutions favorables au salut éternel de ces enfants, semble nous donner un bon indice que lui-même ne considère pas que la question ne puisse plus faire l'objet de recherches ultérieures.

Les difficultés de la doctrine classique.

La doctrine classique présente en effet un certain nombre de difficultés. L'une concerne la notion même des limbes décrites comme un état (et un lieu) où l'on ne sera sujet à aucune affliction. Comment concevoir en effet, pour des êtres qui, dans l'ordre concret seul réalisé

---

31. Pour n'en citer que quelques-uns, B. Leeming, S. J. : « Du 2e au 7e siècle, pour autant que tous les indices le montrent, l'Eglise a universellement cru comme révélé qu'un enfant mourant avant tout usage de sa raison et sans le baptême ne peut pas arriver à la vision béatifique. » (*The Clergy Review*, t. 39, 1954, p. 84. L'auteur a consacré en 1954 et 1955 trois autres articles, parus dans la même revue, à montrer que rien, dans les siècles suivants, n'autorise à modifier ce jugement); A. Michel, *op. cit.*, p. 4 : « Cette exception mise à part (le martyre), il faut confesser que Jésus-Christ a établi, *comme moyen unique et nécessaire de justification* (souligné par l'auteur) pour les enfants incapables de faire un acte de foi et d'amour, le sacrement de baptême »; David L. Greenstock, dans *Salmanticensis*, 2 (1955), p. 264, conclut que : « dans l'état actuel de la question, elle ne nous paraît pas de libre discussion entre les théologiens. Au contraire ce nous semble être l'enseignement clair du Magistère de l'Eglise qu'il n'y a pas d'autre moyen de donner à ces enfants la vie surnaturelle de la grâce que le baptême *in re*, et que par conséquent, ceux qui meurent sans ce sacrement ne peuvent entrer au ciel. »

32. Pour ne citer de nouveau que quelques noms : Peter Gumpel, S. J., *Unbaptized Infants : May they be saved?*, dans *The Downside Review*, 1954, p. 342-458; Aloïs Winklhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 7 (1956), p. 45-60; Antonio Pacios López, M.S.C., *La suerte de los niños muertos sin Bautismo*, dans *Revista española de Teologia*, 14 (1954), p. 41-58.

33. *Art. cit.*, p. 50.

34. Dans les deux articles de la *Downside Review*, cités à la note 5, P. Gumpel apporte pour les dernières décades les noms de plus de soixante auteurs de presque toutes les régions de la chrétienté ayant publié, avec toutes les autorisations ecclésiastiques requises, articles ou livres favorables à l'une ou l'autre des opinions « larges ». Et la liste s'allonge chaque jour.

en fait, n'ont d'autre fin dernière que la vision béatifique [35], que la privation de celle-ci puisse ne pas être ressentie comme la pire des souffrances? Cette même privation ne constitue-t-elle pas le tourment essentiel des damnés? Comment admettre que cette peine « objective » puisse n'être nullement ressentie [36], sinon en sacrifiant inconsciemment à cette conception du surnaturel « ajouté » à la nature, à si juste titre rejetée par la théologie? Il serait intéressant d'étudier historiquement les rapports entre la diffusion de la théorie des limbes et celle de la conception qui croit la « nature pure » réalisée dès là qu'un membre de notre humanité actuelle se trouve à la fois sans grâce et sans péché [37].

La comparaison entre la manière dont les théologiens expliquent l'éternité des peines de l'enfer et celle des limbes amène elle aussi à une constatation curieuse : d'une part, ils tiennent à juste titre, avec saint Thomas [38], que le damné demeure éternellement en enfer parce que sa volonté s'est si totalement fixée dans le mal qu'elle en reste éternellement incapable de changer son orientation et d'accepter la grâce du pardon, à supposer que Dieu la lui offre; de l'autre, ils maintiennent éternellement dans les limbes des enfants qui y demeurent éternellement privés de leur fin dernière sans l'avoir jamais refusée et sans qu'aucun obstacle mis par eux rende ce don impossible [39].

N'est-ce point — et ceci nous amène à la difficulté que nos contemporains ressentent le plus vivement — concevoir de façon bien restreinte la volonté salvifique universelle de Dieu, dont les théologiens enseignent par ailleurs qu'elle est sérieuse et fournit à chacun les

---

35. Que l'on considère, avec saint Augustin, le sort de ces enfants comme la plus douce des peines de l'enfer, ou, avec saint Thomas, cette privation comme une peine « objective », mais non ressentie, l'une comme l'autre de ces affirmations implique nécessairement que ces enfants étaient appelés à la vision béatifique et font donc partie de notre ordre surnaturel.

36. Les trésors de subtilité que le Card. Billot, *art. cit.*, p. 30-32, déploie pour l'établir ne sont-ils pas un indice de la difficulté de ce point essentiel de la doctrine des limbes?

37. Ce n'est pas sans raison qu'on a appelé la nature pure une « fausse idée claire », non que l'on ait voulu par là mettre le moins du monde en doute la nécessité où nous sommes d'affirmer la possibilité d'un ordre de nature pure, mais pour montrer combien la nature propre de cet ordre nous reste mystérieuse. Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 353, note 44, et C. J. Geffré, O.P., *La possibilité du péché*, dans *Revue Thomiste*, 1957, p. 219 : « Il faut maintenir que Dieu eût pu créer un homme *in puris naturalibus*, ordonné à une béatitude naturelle. Mais par ce qui précède, nous voyons combien la condition d'un tel homme aurait été mystérieuse. »

38. Par exemple, dans le *Contra Gent.*, IV, c. 93 : « Non esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius; quia iniquum esset quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. » Cfr *2 Sent., dist.* 7, q. 1, *art.* 1 & 2; *De Ver.*, q. 24, *art.* 7-11; *De Malo*, q. 16, *art.* 5; *S. Theol.*, I, *q.* 64, *art.* 2 et l'exposé qu'en donne L. Billot, S. J. dans *Le Dogme des peines éternelles* (*Etudes*, t. 176, 1923, p. 385-408).

39. N'est-ce pas, pour emprunter un langage familier à la philosophie actuelle, traiter ces enfants comme des « natures » plus que comme des « personnes »?

moyens réellement suffisants pour opérer son salut? Comment admettre facilement que le premier Adam ait été plus puissant pour nuire à ces enfants que le second pour les sauver? Comment tenir à la fois que personne ne se damne sinon de sa faute et que tous ces innocents sont exclus du ciel sans aucun péché personnel? Comment ne pas s'étonner que l'apparition du Rédempteur et la promulgation de la Bonne Nouvelle qu'est l'Evangile constituent pour ces enfants une diminution de leurs chances de salut par la disparition qu'elles entraînent du *remedium naturae,* dont les théologiens reconnaissent l'existence en faveur des enfants païens morts avant la venue du Christ? Certes, comme le note très à propos le P. Gumpel : « *si* (souligné par l'auteur) les données de la révélation nous obligent à adhérer à la thèse traditionnelle de la perte de tous les enfants non baptisés *in re,...* toutes ces spéculations théologiques... loin de renverser aucune de ces données, auraient au contraire à être modifiées par elles [40]. »

Mais les partisans d'une opinion plus favorable au sort de ces enfants font diverses remarques au sujet des preuves apportées en faveur des limbes.

S'il est évident que l'état de péché originel est incompatible avec l'entrée au ciel, s'il faut donc tenir en ce sens « que les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel vont en enfer [41] », il ne s'en suit pas avec la même nécessité qu'il doive exister des êtres mourant avec le seul péché originel. Même si pareil cas ne se vérifiait jamais, la décision du Magistère garderait un sens : affirmer l'incompatibilité radicale du péché originel et de la privation de grâce qui en résulte avec le bonheur surnaturel du ciel [42].

Un seul document du Magistère fait mention des limbes au sens où nous les entendons maintenant [43], la condamnation de la 26e proposition extraite du synode janséniste de Pistoie. « Un des fruits de la controverse a été de mettre en lumière la portée de ce document : il est dirigé contre une calomnie envers des écoles catholiques; on aurait grand'peine à maintenir qu'il accorde une valeur dogmatique à l'enseignement qu'il défend contre l'accusation calomnieuse de pélagianisme [44]. »

---

40. Article cité de la *Downside Review,* 1954, p. 347.

41. Voir ci-dessus, aux notes 23 à 27, les références à ces documents du Magistère.

42. Dans un article généralement considéré comme peu favorable aux opinions larges, le P. W. A. Van Roo, S. J., reproche en ces termes à certains partisans des limbes de majorer l'argument que l'on peut tirer de ces textes : « Par exemple, on a prétendu que dans les professions de foi de Lyon et de Florence l'Eglise enseigne clairement le non-salut des enfants morts sans baptême et l'existence des limbes » (*Art. cit.,* p. 457).

43. Le décret du Concile de Carthage condamne en effet les limbes pélagiennes, lieu de bonheur *surnaturel.*

44. La question vient de faire l'objet d'une remarquable étude de théologie historique, la thèse doctorale de l'abbé George J. Dyer (cfr note 12, ci-dessus), complétée récemment par un article des *Theological Studies,* 1958, auquel nous

L'argument le plus solide de la position classique reste donc la quasi-unanimité des théologiens en sa faveur [45]. Une distinction s'impose toutefois, comme vient encore de le montrer l'abbé Dyer [46] : la doctrine classique des limbes unit deux affirmations, exclusion du ciel et absence de douleur sentie, qui ne peuvent se prévaloir au même degré de cet accord des théologiens et du Magistère ordinaire. En plein XVIII[e] siècle en effet, l'Eglise s'est encore explicitement refusée, et à plusieurs reprises, à condamner ceux qui, au nom de la thèse augustinienne, rejetaient les limbes et l'exemption qu'elle comporte de toute peine sentie [47]. Continuant ensuite son étude par l'examen des publications sur le sujet parues aux XIX[e] et XX[e] siècles [48], l'auteur aboutit à la constatation suivante : « Pouvons-nous conclure de ceci que les limbes [49] sont une *sententia certa*? Compte tenu de l'histoire tourmentée de la question — décisions du Magistère, opinions variées des théologiens, absence d'une persuasion claire parmi les fidèles — *sententia certa* semble bien être une qualification trop forte. Il semble que nous rendrions plus exactement la note théologique des limbes en disant que celles-ci étaient une explication sûre et communément acceptée d'une question difficile [50]. » Dirons-nous donc, avec le P. Camelot : « *dans l'état actuel de la question* (souligné par l'auteur), on ne voit pas comment échapper à la solution traditionnelle; et, comme on ne saurait pour autant accepter que soient damnés purement et simplement tous les enfants qui meurent sans baptême, on ne voit pas non plus à quelle autre solution recourir qu'à celle des limbes. Peut-être, comme le demandent les PP. Van Roo et Gumpel, l'histoire de l'origine et du développement de la doctrine des limbes

---

avons déjà fait allusion. Il y conclut l'examen de ce document et de ses sources par les mots suivants : « Ces notes marginales (de Gerdil, le rédacteur de la Bulle), semblent bien confirmer ce qui paraît clair d'après la Bulle elle-même : *Auctorem fidei* s'est occupée de l'accusation de « fable pélagienne » et c'est contre cette calomnie qu'elle a voulu défendre les écoles (de théologie catholique). Il ne semble donc pas que la Bulle ait fait quoi que ce soit pour accroître la valeur dogmatique des limbes. » (*Art. cit.*, p. 45).

45. Van Roo, *art. cit.*, p. 456 et 473.

46. *Art. cit.* des *Theological Studies*, 1958.

47. Malgré de nombreuses dénonciations, les œuvres de Noris et de Berti, plusieurs fois examinées en cour de Rome, s'en tirèrent chaque fois avec le même « brevet d'orthodoxie » : « nihil anathemate vel alia censura dignum in operibus fuerit inventum » (*Acta Benedicti XIV*, I, 554 — lettre du 31 juillet 1748). Voir aussi la 6[e] des 23 propositions soumises par F.-X. Vasquez, général des Augustiniens, à Clément XIII et « approuvées » par celui-ci : « Parvulos in originali peccato morientes non modo Dei visione carere et angi, sed et poena ignis licet mitissima in Inferis cruciari, ex Sacris Litteris, cum S. Augustino censemus. » (Cfr E. Dammig, M.I., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metá del secolo XVIII, Studi e Testi*, 119, Vatican, 1945, p. 343-348).

48. Cet examen a porté sur 42 manuels de théologie et 51 écrits catéchistiques pour le 19[e] siècle; 46 manuels et 66 écrits catéchistiques pour le 20[e] siècle.

49. Entendues formellement comme excluant la peine du sens, comme l'auteur l'a précisé au début de son article.

50. *Art. cit.*, p. 49.

mériterait-elle d'être examinée à nouveau. Sans doute aussi cette doctrine, qui ne va pas sans soulever des difficultés, mériterait-elle d'être scrutée de plus près et approfondie comme le suggère le P. Labourdette en se référant à Mgr Journet [51]. Mais quelle que soit la « note » dogmatique qu'il faille lui attribuer, elle fait droit, mieux que toute autre opinion, à la tradition constante qui affirme que sans le baptême on ne peut être sauvé; et d'autre part, comme le remarque encore le P. Labourdette, l'écarter reviendrait, dans l'état actuel de la formulation dogmatique, à rejeter tous ces enfants dans l'enfer augustinien [52]. » Certes, comme le notait le P. Gumpel [53], tant qu'un examen plus approfondi des données de la Tradition n'aura pas été mené à bonne fin — et nous en sommes loin [54] — et n'aura pas montré si celles-ci laissent place, pour ces enfants, à une possibilité de salut autre que la réception *effective* du baptême, il peut sembler prématuré d'étudier comment cette possibilité — encore hypothétique — pourrait se réaliser.

Néanmoins, puisqu'en fait de nombreuses théories ont été proposées, et que le Saint-Office vient de rappeler que certaines d'entre elles, d'ailleurs dépourvues de tout fondement, peuvent entraîner un déplorable relâchement dans la pratique baptismale, il ne sera pas hors de propos de les examiner brièvement.

Les hypothèses favorables au salut éternel de ces enfants.

Toutes ces tentatives partent de la volonté de Dieu de sauver tous les hommes en fournissant à chacun les moyens réellement suffisants d'atteindre leur fin surnaturelle, vérité dont, à leur avis, la théorie classique des limbes ne tient pas suffisamment compte. D'autre part, aucun de ces essais ne songe à mettre en doute que tous les enfants naissent

51. *Revue Thomiste,* 1954, p. 670-671.

52. *Bulletin Thomiste,* 9 (1954/56), p. 870-871. L'on pourrait toutefois reprendre ici, dans un contexte légèrement différent, la remarque du P. Leeming (*The Clergy Review,* 1954, p. 66-67) : les théories que nous bâtissons n'ont pas d'influence directe sur le sort réel de ces enfants (elles peuvent indirectement en avoir une, dans la mesure où elles nous amèneraient par exemple à différer le baptême). Montrer les difficultés que présente la notion des limbes, évaluer la prudente réserve des théologiens qualifiant l'exemption de souffrance dont on y jouit, n'est pas rejeter ces enfants dans l'enfer augustinien. De même que le nombre réel des damnés à une époque donnée ne dépend nullement de la faveur que rencontre alors telle ou telle opinion sur le grand ou le petit nombre des élus, ainsi le sort réel de ces enfants dépend seulement de l'existence ou de la non-existence des limbes. Mais il peut être important pour la théologie et la prédication de se rendre compte si, oui ou non, les limbes existent de fait.

53. *Art. cit.* de la *Downside Review,* 1954, p. 346-347.

54. Malgré l'utilité qu'il y a pour le théologien à rassembler d'abord les textes que la Tradition lui fournit, son travail, loin d'être achevé, ne fait alors que commencer : il lui faut en effet peser tous ces textes et essayer d'y déceler quand les Pères parlent en témoins de la foi et quand ils ne font que déduire des conséquences basées au moins en partie sur des données purement humaines, donc de soi sujettes à révision. Les théologiens connaissent bien ce « consensus Patrum materialis non faciens fidem » (P. Galtier, *De poenitentia,* ed. nova, 1950, p. 170); ils savent aussi combien il est souvent difficile à discerner.

avec le péché originel, dont la persistance dans l'âme est un obstacle absolu à l'obtention de la vision béatifique.

Il leur faut donc, de toute nécessité, s'essayer à montrer comment cette souillure peut disparaître. Et les voici, semble-t-il, devant deux autres affirmations qui leur bloquent la route :

— la nécessité pour tous, depuis la promulgation de l'Evangile, du baptême ;

— la limitation à la vie présente du temps du mérite ou du démérite.

Certes des essais ont été faits pour échapper à l'une ou l'autre de ces affirmations, soit en cherchant pour ces enfants un moyen normal de salut indépendant du baptême [55], soit en tâchant de soustraire le plus grand nombre possible d'entre eux à la loi du baptême, considérée comme non encore promulguée pour de larges catégories de notre humanité [56], soit enfin en leur offrant une possibilité de décision après cette vie [57].

Toutefois la plupart des auteurs ont accepté toutes les données du problème. Il ne leur reste donc plus qu'une issue : faire remarquer que le concile de Trente lui-même définit la nécessité soit du baptême, soit au moins de son désir, et se demander en quel sens un désir du baptême pourrait être possible dans le cas de ces enfants. Les uns ont argué d'un parallélisme avec le baptême. Si celui-ci peut être valide chez eux sans aucune volonté personnelle de leur part, alors que l'intention au moins habituelle de recevoir le sacrement est condition de

55. Sans doute faut-il ranger parmi ces essais la théorie du « quasi-sacrement de la mort » proposée par Schell ; cfr Winklhofer, *art. cit.*, p. 54.

56. Ainsi le P. Angel Santos, S. J., *Estudios Eclesiasticos*, 31 (1957), p. 403-423, rassemble-t-il les arguments en faveur de la non-promulgation de l'Evangile, aujourd'hui encore, pour les enfants des païens de bonne foi et pour les enfants mort-nés de parents chrétiens. Pour eux tous, pense l'auteur, vaudrait encore le *remedium naturae* de l'Ancienne Loi. Il n'est peut-être pas sans intérêt de relever que la première partie de cette thèse se retrouve chez A. Michel, dans son livre *Enfants morts sans baptême* (p. 5 : « Il s'agit... très expressément des enfants dont les familles ont la possibilité de connaître la loi chrétienne du baptême. A leur sujet, on pourrait formuler ainsi la doctrine reçue dans l'Eglise : selon la loi ordinaire de la Providence, les enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison sont éternellement exclus de la vision béatifique ») et chez Mgr Gaudel (qui rédigea pour le *D.T.C.* l'article *Limbes*) dans sa Préface à l'ouvrage du chanoine Michel (« Dans la première partie, vous avez raison d'affirmer qu'il s'agit expressément des enfants dont les familles ont eu la possibilité de connaître la foi chrétienne... » — *ibid.*, p. VII).

57. Tel M. Laurenge, S.M., *Esquisse d'une étude sur les enfants morts sans baptême*, dans *L'année Théologique Augustinienne*, 1952, p. 145-185, concédant à ces enfants la possibilité d'un choix pour ou contre Dieu au premier instant qui suivra leur mort, ou Bertram Schuler, O.F.M., *Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tod*, dans la *Münchener Theologische Zeitschrift*, 7 (1956), p. 120-128, qui reporte ce choix au jugement dernier. Nous ne connaissons pas encore de réactions à ce dernier article, mais toutes celles qu'a suscitées l'article de Laurenge ont unanimement été défavorables, certaines allant jusqu'à taxer cette opinion d'hérésie. Comme le dit très justement le P. Th. Camelot (*Bull. Thom., art. cit.*, p. 869) : « C'est peut-être aller un peu vite en besogne. »

validité pour l'adulte, ne pourrait-on pas raisonner *a pari* pour le désir du sacrement? Ceux qui ont charge de cette âme encore incapable des actes humains nécessaires à son salut, n'auraient-ils pas mission et pouvoir de les poser en son nom, comme ils peuvent et doivent le faire lors du baptême? C'est la théorie célèbre du cardinal Cajétan, récemment reprise par le P. Héris, théorie qui ne manque pas d'un certain appui dans la Tradition, malgré les oppositions très vives qu'elle y a aussi rencontrées, et peut faire valoir plus d'un argument théologique en sa faveur [58]. Telle quelle cependant, cette solution ne s'intéresse directement qu'aux seuls enfants de parents chrétiens. Pour répondre au problème dans toute son ampleur, l'on pourrait sans doute envisager de la combiner avec celle du P. Santos ou de l'abbé Michel cités ci-dessus : pour les enfants des païens de bonne foi vaudrait encore le *remedium naturae,* probablement conçu comme un vœu analogue des parents offrant à Dieu leur enfant en péril de mort.

Même étendu de la sorte, ce salut par le vœu des parents ne prête-t-il pas encore le flanc à une difficulté sérieuse? Ne prive-t-il pas encore du bonheur du ciel de nombreux enfants, sans aucune faute de leur part? Sans parler des négligences toujours possibles surtout chez des parents peu religieux, que l'on songe au nombre considérable des avortements [59] : est-il probable que ceux qui cherchent à se débarrasser de ce « gêneur » penseront en même temps à demander à Dieu d'assurer son salut éternel?

Aussi d'autres hypothèses ont-elles, dans cette même ligne, cherché un principe qui permît à tous les enfants de bénéficier de ce *votum vicarium.* C'est dans ce sens que s'orientaient les *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ. A l'occasion des limbes des enfants* de l'abbé E. Boudes [60]. Il serait injuste de faire dire à cet article plus que son auteur ne le voudrait, lui qui tint « à redire... avec fermeté que le salut, mérité par le Christ à tous les hommes, est loin de s'appliquer automatiquement à chacun d'eux [61] ». Il n'en reste pas moins que cette restriction elle-même montre que l'auteur a été sensible à la difficulté fondamentale d'un *votum vicarium* généralisé. Comme le note A. Winklhofer : « un *votum vicarium* de l'Eglise, qui est destinée à englober tous les hommes et à se les incorporer, ne peut

58. Ch. V. Héris, O.P., *Le salut des enfants morts sans baptême,* dans *La Maison-Dieu,* n. 10 (1947), p. 90-105.

59. Auxquels il faudrait sans doute ajouter les fausses-couches qui se produiraient assez souvent à l'insu même des parents durant les tout premiers temps de la grossesse, si du moins, comme on a de plus en plus tendance à l'admettre, l'infusion de l'âme spirituelle a lieu dès le moment de la conception.

60. *N.R.Th.,* 1949, p. 589-604. Cfr dans le *Herder-Korrespondenz,* 3 (1949) p. 506 sv., un long résumé de cet article, puis, dans le tome 7 (1953), p. 270-273, un exposé de l'article de F. H. Drinkwater (*The Downside Review,* t. 71, 1952/53, p. 25-42) résumant dans un sens favorable à Boudes la controverse à laquelle son article avait donné lieu, en 1950 et 1951, dans l'*Irish Ecclesiastical Record.*

61. *N.R.Th.,* 1949, p. 604.

guère être envisagé ; en effet, s'il était réellement efficace, notre problème n'existerait pratiquement plus et tous les enfants mourant sans baptême avant l'âge de raison seraient sauvés, vu qu'un *votum vicarium baptismi Ecclesiae* vaudrait sans aucun doute pour eux tous [62]. » Ajoutons qu'en pareille hypothèse, il resterait certes une obligation sérieuse de baptiser les enfants, pour que le vœu de l'Église reçoive son achèvement visible [63], mais cette obligation perdrait tout caractère d'urgence, le salut de l'enfant étant assuré en toute éventualité : une négligence gravement coupable des parents, pas plus que leurs autres péchés personnels, ne pourrait entraîner la damnation de leur enfant, sauvé en tout état de cause au moins par le vœu infaillible de l'Église.

Serions-nous au fond de l'impasse ? Plusieurs auteurs ne le pensent pas. Pourquoi, se demandent-ils, un baptême de désir proprement dit ne serait-il pas possible de la part de l'enfant au moment même de sa mort ? « Cette hypothèse est très séduisante ; l'affirmation que des êtres humains meurent sans faire aucun acte libre n'est en effet ni une affirmation certaine de la conscience, ni une conclusion certaine de l'expérience externe. Elle est l'induction tirée de ce que les adultes perçoivent concernant les petits enfants [64]. » Chose curieuse néanmoins, cette théorie, dite « de l'illumination » ou mieux « de l'acte final », n'a guère la faveur des théologiens [65]. Peut-être le doit-elle autant, sinon plus, à certains de ses partisans [66] qu'aux critiques justifiées qui lui auraient été faites par ses adversaires [67].

---

62. *Art. cit.* de la *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1956, p. 55.

63. De même que reste, chez l'adulte justifié par la contrition parfaite, l'obligation grave de se soumettre au pouvoir des clefs.

64. E. Boudes, *art. cit.* de la *N.R.Th.*, 1949, p. 597.

65. Même A. Winklhofer, dans l'article cité de la *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1956, p. 85, après avoir cité une demi-douzaine de partisans de cette opinion et avoir reconnu que lui-même a défendu une position analogue dans son ouvrage « Ziel und Vollendung » continue en ces termes : « Mais cet essai de solution en faveur du salut des enfants morts sans baptême n'est guère en soi aujourd'hui encore qu'une théorie trop peu développée, trop peu basée encore sur une tradition théologique et donc trop peu fondée pour qu'on puisse s'appuyer sur elle dans notre question avec fermeté et profit. »

66. D'après la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 25 (1936), p. 610, le P. Getino, O.P., prétendit que cet acte final s'accompagnait d'une telle illumination que le salut de tous en était pratiquement assuré. Aussi son livre *Del gran numero de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas* (Madrid, 1934) fut-il mis à l'Index par un décret du 5 mars 1936. D'avoir été ainsi unie accidentellement à des positions condamnables et condamnées n'a pas peu contribué à faire tort à l'hypothèse de l'acte final dans la mentalité de nombre de théologiens. De même, M. Laurenge, *art. cit.*, en reportant après la mort la décision par laquelle les enfants fixent leur sort éternel (ce qu'il estime la seule interprétation plausible des positions de Klee, l'un des premiers défenseurs de l'acte final), n'aura pas peu contribué à ancrer chez certains auteurs l'idée que l'option en question ne peut trouver place que avant ou après la mort, et non, comme ses défenseurs les plus raisonnables l'ont toujours affirmé, « au moment même de la mort ».

67. Dans les articles déjà cités, et qui révèlent par ailleurs des orientations de pensée assez différentes, les PP. Gumpel et Van Roo se trouvent d'accord pour reconnaître combien certaines de ces critiques furent peu fondées, voire même

En quoi, chez ses défenseurs les plus pondérés [68], consiste cette hypothèse, d'abord proposée pour les adultes, puis étendue au cas des enfants? Simplement à montrer que « encore qu'il ne le dise pas explicitement, et qu'il ne se prononce pas là-dessus, toute la logique du raisonnement de saint Thomas suppose que le choix décisif de l'âme se fait quand s'inaugure pour elle son état d'âme séparée. C'est alors qu'elle se prononce en connaissance de cause sur sa fin dernière ». Cet acte final se place donc en cet instant indivisible « qui inaugure le nouvel état et clôt l'état antérieur », terminant ainsi à la fois le *status viae*, ce qui lui permet d'être encore méritoire, et inaugurant l'état d'âme séparée, ce qui rend celle-ci « susceptible de voir, de juger et de choisir à la façon des anges », c'est-à-dire d'une manière qui engage la totalité de ses puissances « dans un choix qui porte précisément sur sa fin dernière » [69].

---

injustes : « Un autre exemple de réfutation facile et inefficace est le rejet de la théorie de l'illumination comme simplement impossible (...) ; il se peut que dans l'économie actuelle elle soit exclue de fait, mais c'est une illusion de croire que la certitude que l'on a concernant cette question philosophique vraiment très difficile soit assez forte pour exclure toute possibilité (d'une pareille illumination). Certaines des réfutations qu'on en a tentées ont déformé l'hypothèse. » (Van Roo, *art. cit.*, p. 458). « Il y a différents types de ces théories de l'illumination et l'on ne peut les condamner toutes par la réfutation de certaines positions plus sommaires. Particulièrement inepte est la réfutation qui affirme que pareille illumination de l'âme par Dieu au moment même de la mort serait « miraculeuse », présentation assez souvent rencontrée chez les défenseurs de la position classique. Les types les plus représentatifs des théories de l'illumination procèdent de présupposés bien différents. » (Gumpel, *art. cit.*, 1954, p. 346, note 2).

68. Tels Mgr P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, dans la *N.R.Th.*, 59 (1932), p. 865-892 (cfr aussi sa « Mise au point » dans *L'Ami du Clergé*, 1933, p. 818-820, dont le P. Van Roo, *art. cit.*, p. 458, note 120, écrit : « Ce n'est pas sans raison que Glorieux s'est plaint du genre de critiques qu'on lui a opposées ») et le P. Antonio Pacios López, dans son article déjà cité de la *Revista Española de Teologia*, 1954, p. 41-58, article qui, disons-le en passant, nous semble mériter mieux que l'exécution sommaire dont il est victime dans le *Bulletin Thomiste* (*art. cit.*, p. 868-869) : « Pour qu'ils (les enfants morts sans baptême) puissent être sauvés en dehors du sacrement, il faudrait qu'ils puissent faire un acte libre, mais cet acte exigerait, au moment de la mort, une certaine connaissance, naturelle ou miraculeuse. Cette hypothèse, qui rejoint la thèse de Klee, rencontre la faveur de Pacios López, qui en tire cette conclusion assez inattendue que, s'il en est ainsi, un enfant qui meurt avec le baptême peut aussi bien se damner (p. 54) ! Ce qui nous paraît une preuve par l'absurde qu'on ne fait pas de théologie en construisant des syllogismes à partir d'hypothèses qui n'ont aucun appui dans la tradition. » Cette ultime conséquence (d'ailleurs expressément proposée par le P. Pacios López comme une hypothèse qu'il soumet pleinement au jugement de l'Eglise) est certes des plus discutables, elle nous paraît même trop opposée au *sensus Ecclesiae et fidelium* pour ne pas devoir être rejetée. Un peu plus de bienveillance pour un article remarquable à bien d'autres points de vue aurait sans doute aidé à trouver la distinction (à laquelle l'auteur lui-même n'a d'ailleurs pas pensé) qui permet, semble-t-il, d'échapper à cette conséquence condamnable : *in sensu diviso*, l'option à laquelle sont soumis ces enfants est un choix pour ou contre Dieu; *in sensu composito cum gratia baptismatis*, nous sommes assurés par ailleurs que ces enfants choisiront bien.

69. Les éléments de cette description sont empruntés *passim* aux p. 879 à 884 de l'article cité de P. Glorieux, *N.R.Th.*, 1932.

Quel que soit peut-être l'intérêt de cette hypothèse en ce qui regarde les adultes, celle-ci n'a-t-elle pas été définitivement condamnée dans son application possible aux enfants par le discours déjà cité du Saint-Père aux sages-femmes d'Italie? Le P. Leeming le pense [70]; le P. Camelot y voit « une affirmation du magistère ordinaire, qui exprime l'enseignement commun et le *sensus Ecclesiae*, et dont on n'est pas libre de ne pas tenir compte [71] »; l'abbé A. Minon estime que « le Pape Pie XII, se plaçant à un point de vue pratique..., ne prétendait certes pas exclure la solution large qu'il n'envisageait pas; mais il confirmait plutôt, sans l'imposer, la sentence la plus stricte [72] »; ce dernier membre de phrase rend assez bien l'opinion du P. Gumpel sur ce même document [73]. Quant au P. Van Roo, il conclut son examen des divers documents du Magistère en constatant que l'enseignement du Souverain Pontife actuel explicite le contenu des textes précédents; toutefois, tant que l'Eglise elle-même n'aura pas précisé la valeur dogmatique de l'affirmation qu'ils contiennent, il est pratiquement impossible de trancher la question [74].

Dans ces conditions, il paraît raisonnable d'examiner et les critiques que l'on fait à cette théorie et les réponses de ses partisans.

L'on peut trouver la notion de l'instant indivisible où se produit l'acte final difficile à comprendre [75] (et plus encore, à imaginer); l'on n'a point, que nous sachions, montré qu'elle soit contradictoire [76].

---

70. « La conclusion semble inévitable que tous ceux qui ont la responsabilité d'enseigner les fidèles agissent de façon parfaitement sûre en employant le même langage que le Saint-Père; et même en plus, qu'ils sont répréhensibles s'ils en utilisent un autre, ou manquent à inculquer la nécessité du Baptême exactement pour le même motif que le Saint-Père. » (*The Clergy Review*, 1954, p. 198).

71. *Bulletin Thomiste, art. cit.*, p. 871.

72. *Le salut des enfants morts sans baptême*, dans la *Revue Ecclésiastique de Liège*, 38 (1951), p. 392.

73. « Le document en question... ne mentionne ni ne condamne explicitement les théories « larges », mais laisse place à un doute raisonnable sur le point de savoir si le Saint-Père a explicitement voulu mettre fin aux discussions récentes sur la légitimité des doutes soulevés contre le caractère obligatoire de la thèse traditionnelle... d'autre part on doit admettre que cette allocution est un acte du magistère pontifical ordinaire qui semble bien « confirmer » la thèse traditionnelle » (*The Downside Review*, 1954, p. 451).

74. « Le pivot de toute la question est l'impossibilité du baptême *in voto* (pour les enfants). Seule l'Eglise elle-même peut indiquer si la conviction jusqu'ici relevée dans l'enseignement ordinaire de l'Eglise est une vérité dogmatique, ou au moins une conclusion nécessairement liée à la vérité révélée de la nécessité du baptême. Entre-temps il est pratiquement impossible de résoudre le problème. On peut dire par exemple que l'Eglise n'a rien à voir au problème philosophique de la possibilité absolue de la théorie de l'illumination, mais qu'elle enseigne de fait, dans l'économie actuelle du salut, l'impossibilité du baptême *in voto* pour les enfants. La question rebondit néanmoins, car, à moins que cette impossibilité elle-même ne soit une vérité révélée, elle semble être une conclusion qui est née de la simple conviction d'une impossibilité absolue, ou d'une simple ignorance de certaines possibilités » (*Art. cit.*, p. 470-471).

75. Mgr Glorieux, qui savait devoir s'attendre à l'objection, avait pris la précaution de montrer longuement que saint Thomas connaît d'autres exemples de cas semblables.

76. Ni *L'Ami du Clergé*, dans la réponse non signée à des *Consultations diverses* (1933, p. 756-761), ni le P. d'Alès, dans les *Etudes* (t. 166, 1933, p. 317)

L'on peut mettre en doute, si l'on veut, qu'il soit *naturel* à l'âme qui se sépare de passer à un mode de connaissance de type angélique ; les partisans de l'acte final n'ont aucune peine à répondre *ad hominem* : « l'activité intelligente et libre que vous admettez pour le premier instant qui suit la mort, que vous la déclariez « naturelle » ou « fruit d'une intervention spéciale de Dieu », montrez-nous donc que nous n'avons pas le droit de l'attribuer au moment même de la séparation [77]. »

L'on n'a pas encore réfuté cette théorie en prétendant qu'elle enlève, pour les adultes, tout sens aux conseils de vigilance si souvent répétés par Notre-Seigneur, car l'objection suppose, à notre avis, une bien piètre philosophie de l'agir humain [78] et fort peu d'estime pour le dynamisme de la vie divine qui n'habite, est-il besoin de le rappeler, que dans l'âme en état de grâce [79].

Cette dernière considération répond par avance à une autre difficulté : l'hypothèse de l'acte final ne ruinerait-elle pas la nécessité du baptême, en ouvrant le ciel à tous, baptisés ou non ? Pour le prétendre, il faudrait oublier ce que la foi nous enseigne, à savoir que les démons, mis devant un choix analogue, ont pu malgré la rectitude de leur nature et la grâce actuelle qui les sollicitait, choisir contre Dieu [80].

---

ne nous semblent avoir montré que cette affirmation inclurait une « contradiction *in terminis* » (*L'Ami du Clergé*, p. 760).

77. Ceci vaut pleinement des enfants qui meurent avant l'âge de raison, car nous ne connaissons personne qui tienne que, dans les limbes, ces enfants resteront privés de l'usage de leurs facultés spirituelles.

78. Ne trouve-t-elle pas sa source, peut-être à l'insu des intéressés, dans cette conception qui morcelle l'activité salutaire en une série de « bonnes actions », en oubliant un peu trop que la première tâche de l'homme ici-bas est de « se donner son visage d'éternité » ? Non seulement « nos actes nous suivent », selon le titre d'un roman célèbre, mais surtout nos actes nous façonnent, étant tous, sous leur aspect fondamental, ouverture de nous-mêmes à Dieu et à sa grâce qui nous sollicite à nous perdre en Lui, ou au contraire repliement sur soi d'un être qui refuse de se perdre pour ainsi se retrouver transfiguré en Dieu. A l'acte final, qui ne sera que cette même option fondamentale dans sa totalité, l'homme se présentera tel qu'il se sera fait par la grâce de Dieu ou contre elle ; libre encore certes, mais déjà profondément orienté par tous et chacun de ses actes. Loin de diminuer la valeur de ceux-ci, pareille option éclaire singulièrement leur sens profond ; très particulièrement, elle met en pleine lumière l'inégale gravité des péchés mortels : tous nous privent certes de la grâce, mais tous ne nous ferment pas au même point à l'appel miséricordieux du Bon Pasteur.

79. Qui réalise quelque peu le « vivo ego, iam non ego ; vivit vero in me Christus » (*Gal.*, II, 20), n'aura guère de peine à saisir la différence profonde qu'il y aura à se présenter à cette option finale intérieurement poussé par la vie divine qui habite en nous, ou seulement sollicité du dehors par des grâces actuelles, si abondantes qu'on les suppose. Cette seule considération suffit amplement à rendre compte de l'insistance mise par Notre-Seigneur à nous prêcher la vigilance : nul n'est sûr d'avoir le temps de recouvrer la grâce avant cet instant terrible. Mais cette même hypothèse enlève à la mort du pécheur cet aspect de « coupe-gorge ou (d')embuscade que, dans certaines façons de présenter l'impénitence finale, Dieu semble lui dresser » (Glorieux, *art. cit.*, *N.R.Th.*, 1932, p. 886. — Cfr, contre ces présentations, une belle page du P. Auguste Valensin, S. J., dans *La joie dans la foi. Méditations*, Paris, 1954, p. 107-108).

80. La possibilité de pareille chute ne serait-elle pas à chercher dans la subli-

Du même coup se trouve justifiée dogmatiquement [81] l'obligation de baptiser le plus tôt possible les enfants ; seuls les baptisés se présenteront à ce choix décisif en « état de grâce », intérieurement accordés à l'option qui s'offre à eux, et portés à la ratifier par le dynamisme même de la vie divine qui les habite et tend connaturellement à s'épanouir dans la gloire du ciel.

Mais, si cette théorie était exacte, n'obligerait-elle pas à admettre que même des enfants baptisés pourraient se damner ? Nous touchons ici un grave problème. Le P. Pacios López, qui est le premier à notre connaissance à l'avoir soulevé, propose, par manière d'hypothèse et en toute soumission au jugement de l'Église, d'admettre qu'il pourrait bien en être ainsi [82]. Même présentée avec pareille prudence, cette affirmation nous semble devoir heurter profondément le sens chrétien. Si elle était une conséquence inéluctable de la théorie de l'acte final, nul doute qu'elle n'augmenterait encore — et à bon droit, cette fois — la méfiance des théologiens. Aussi la chose mérite-t-elle d'être examinée de plus près. Certes admettre que l'acte final termine normalement toute vie humaine, même celle des enfants en bas âge, entraîne pour conséquence nécessaire que personne n'entre dans l'au-delà sans avoir exercé son intelligence et sa volonté dans un acte libre [83]. Toutefois, même si cet acte libre se présente comme un choix pour ou contre Dieu, ne rendrait-on pas suffisamment compte du *sensus fidelium et Ecclesiae* en disant que celui-ci nous garantit que les enfants qui meurent baptisés choisiront bien ? La persuasion courante, celle que traduit la liturgie dans les « messes d'anges », affirme-t-elle plus que ceci : ces enfants sont au ciel [84] ?

Outre la difficulté ci-dessus, qui reste sérieuse, malgré la réponse

---

mité même du don offert ? La vie divine ainsi proposée à la créature est certes la suprême perfection à laquelle elle puisse être appelée, mais celle-ci se réalise à des hauteurs tellement vertigineuses qu'elles nous déroutent et font naître en nous la tentation de nous contenter plutôt de réaliser nous-mêmes une perfection à la mesure de nos forces. Faute d'avoir osé se perdre en Dieu dans un grand élan de foi et d'amour, la créature qui a voulu bâtir elle-même un petit bonheur à sa taille, a de la sorte tout perdu : « Qui amat animam suam, perdet eam... » (*Jo.*, XII, 25).

81. Et non pas seulement par raison de sécurité, tant du moins que les nouvelles théories n'auraient pas conquis droit de cité. Cfr la critique de ce « Play safe, take no chances » par B. Leeming, dans *The Clergy Review*, 1955, p. 151.

82. *Art. cit.*, p. 54-57.

83. Ce qui, soit dit en passant, répondrait à la difficulté (réelle, croyons-nous) que présente la solution classique qui met ces enfants au Ciel sans qu'ils y soient pour rien : un amour personnel peut-il être imposé ? Ne doit-il pas au contraire être librement consenti ?

84. La distinction peut paraître subtile ; elle n'est pourtant pas inouïe en théologie : alors en effet que nous tenons que le Christ n'a pas pu pécher (impeccabilitas), nous n'affirmons de sa sainte Mère que le fait qu'elle n'a pas péché (impeccantia). Quant à l'explication de l'infaillibilité de ce choix, ne pourrait-on la chercher dans la grâce efficace (quel que soit d'ailleurs le système que l'on adopte pour celle-ci) ? Toute mystérieuse que soit cette notion appliquée aux adultes, nous ne voyons pas ce qui empêcherait de l'appliquer *a pari* aux enfants baptisés.

qu'on peut lui donner, le plus grave argument contre cette hypothèse, séduisante par tant d'aspects [85], reste encore à l'heure actuelle son peu d'appui dans la tradition. Certes ce n'est point là un vice rédhibitoire pour une explication théologique : lorsqu'Abélard proposa la théorie, aujourd'hui devenue classique, des limbes, celle-ci n'avait guère plus d'appui dans la Tradition. Néanmoins, seule la Tradition vivante dans l'Eglise — et dont la suprême manifestation serait une décision dogmatique du Magistère infaillible — pourra montrer si la théorie de l'acte final ou telle autre hypothèse déjà proposée ou encore à trouver respecte pleinement toutes les données de la foi et peut donc être acceptée par les théologiens et enseignée par les pasteurs.

Il est par trop évident que nous n'en sommes pas encore arrivés à ce stade d'explicitation de la doctrine, mais où en sommes-nous exactement? Il ne sera pas mauvais, en guise de conclusion, de faire brièvement le point.

Conclusion

Sous son aspect doctrinal, le problème des limbes a bénéficié de la controverse récente surtout sous deux aspects. Tout d'abord, on distingue plus nettement les deux affirmations impliquées dans la notion même des limbes et l'on se rend mieux compte que, si l'exclusion du ciel des enfants morts sans baptême peut se réclamer d'une tradition presque unanime depuis saint Augustin, l'absence de douleur dans les limbes est une opinion beaucoup plus récente, longtemps controversée et proposée avec une grande discrétion de notes théologiques par ses propres partisans. Ensuite, la méthode à suivre par les théologiens soucieux de faire progresser autant qu'ils le peuvent ce problème se précise de plus en plus : elle consistera d'une part à scruter de plus près la notion même des limbes, pour s'assurer que celle-ci n'est pas un « *nomen sine re* », mais bien une réalité cohérente; de l'autre — et ce sera le travail le plus ardu, mais aussi le plus fructueux — il faudra réexaminer toute la Tradition et essayer d'y déceler le motif profond qui amena Pères et Conciles, et les théologiens après eux, à conclure qu'il n'existe, pour les enfants, selon les voies normales de la Providence, aucune suppléance au Baptême d'eau : cette impossibilité pour eux de toute forme du baptême de désir est-elle une vérité révélée ou au moins une affirmation philosophique indispensable à la sauvegarde d'une vérité de foi? n'est-elle peut-être que la conclusion d'un raisonnement dont une des prémisses, purement humaine, serait de valeur discutable [86]? Le nœud de la question est là, et tant

85. Son intérêt vient surtout du nombre et de l'importance des problèmes théologiques auxquels elle semble donner une solution vraiment satisfaisante, comme nous l'avons brièvement indiqué ci-dessus; il ne serait pas difficile de montrer en plus que, dans le problème qui nous occupe, elle permettrait de rassembler en une synthèse équilibrée tout ce que les autres hypothèses contiennent de positif.

86. Ce raisonnement serait le suivant : « Le baptême, de fait ou de désir, est

que ce problème fondamental n'aura pas trouvé sa solution, toutes les hypothèses ultérieures sur la manière dont les enfants pourraient bénéficier de cette chance de salut resteront de pures hypothèses.

Devrons-nous laisser les prêtres dans le ministère et les ouailles dont ils ont la charge sur cette conclusion qui semble bien pessimiste? Nous ne le croyons pas. Certes l'exposé ci-dessus leur aura montré l'imprudence qu'il y aurait à enseigner qu'il existe pour les enfants un autre moyen assuré d'aller au Ciel que le baptême effectivement reçu. Le décret du Saint-Office leur rappelle de plus qu'il n'existe aucun motif doctrinal valable de différer le baptême des nouveau-nés. Ce que nous avons dit des théories favorables au bonheur éternel des enfants leur aura montré avec quelle prudence il convient d'en parler, lorsque des fidèles les interrogent à leur sujet : pour séduisantes que soient certaines d'entre elles, aucune n'a encore conquis droit de cité en théologie. L'une d'entre elles y aboutira-t-elle un jour? L'avenir seul nous le dira. Dans l'entre-temps, le prêtre auquel des parents confient leur douleur d'avoir perdu un enfant avant d'avoir pu le faire baptiser, ne nous semble pas obligé de leur enlever tout espoir de voir celui-ci jouir quand même du bonheur du Ciel. Tous les auteurs en effet, même parmi les plus stricts défenseurs des limbes, reconnaissent que Dieu n'est pas lié à l'ordre sacramentel qu'il a instauré; de plus, l'Eglise, sans encourager les partisans des solutions larges, leur permet néanmoins de continuer leurs recherches, pourvu que celles-ci restent dans les bornes d'une saine orthodoxie. Ces deux faits nous paraissent justifier pleinement les lignes par lesquelles Fr. Haarsma terminait son étude sur le sujet et qui serviront aussi de point final à la nôtre : « On est donc certainement fondé à témoigner de cette espérance devant les fidèles qui nous interrogent à ce sujet... Mais sur la manière dont Dieu peut sauver des enfants non baptisés, il convient de ne parler qu'avec les plus grandes réserves. Qu'on insiste de préférence sur le secret des voies insondables de Dieu, plutôt que de présenter comme certaines ce qui ne sont que des hypothèses humaines [87]. »

Eegenhoven-Louvain L. Renwart, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

absolument nécessaire au salut. Or les enfants sont incapables de tout baptême de désir. Ils ne peuvent donc être sauvés que par le baptême de fait ». Toute la question est de discerner sur quoi se fonde notre certitude que « les enfants sont incapables de tout baptême de désir ». Sur la foi? Ou sur une « induction tirée de ce que les adultes perçoivent concernant les petits enfants » (E. Boudes, *art. cit.*, p. 597)? Le P. Van Roo (cfr ci-dessus, note 74) et le P. Gumpel (*art. cit.*, p. 457) sont d'accord pour reconnaître que là se trouve le nœud du problème. Comme les Pères ni les Scolastiques ne se sont occupés *ex professo* de cet aspect du problème, l'appréciation de leur témoignage ne sera pas chose aisée.

87. Drs. Fr. Haarsma, *Heilsmogelijkheden voor het ongedoopte Kind*?, dans *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 54 (1958), p. 43.

« La foi n'est pas un cri »

A PROPOS D'UN OUVRAGE RECENT

Le petit volume de M. Duméry [1] peut passer à bon droit pour un essai de justification critique, grâce à la méthode de la phénoménologie, de la structure même de la foi chrétienne. Il entend montrer que la foi n'est pas un cri indistinct, informulé, mais est liée à l'histoire. Problème important, capital même, puisque toute la positivité du christianisme en dépend, mais aussi problème délicat : comment justifier rationnellement aux esprits de notre temps, aux esprits de toujours, la condition étrange d'une Révélation divine, née à un moment de la durée et soumise ensuite aux fluctuations de l'histoire?

Sans doute, l'historien des religions sait bien qu'il n'y a que des religions positives : l'acte religieux est toujours vécu « en situation », rattaché à un culte, un enseignement. La religion chrétienne ne fait pas exception; toutefois, son cas particulier ne fait que rendre le problème plus aigu, puisqu'elle tient cette positivité même pour révélée et proclame la portée universelle de son institution historique. Or, n'est-il pas contradictoire d'admettre comme expression immuable et permanente du divin une situation historique contingente et de l'ériger ensuite comme un invariant d'une communauté essentiellement changeante puisque soumise à tous les remous de l'histoire?

Le problème n'est pas nouveau, il faut même dire qu'il est aussi vieux que le christianisme, mais notre époque en a pris une conscience plus vive. Dès le début du siècle, plusieurs tentatives furent faites pour réconcilier foi religieuse et histoire (qu'on songe à M. Blondel et à son remarquable essai « Histoire et Dogme ») ; M. Duméry est conscient de ces efforts pour accréditer le christianisme auprès de la pensée contemporaine, puisqu'il entend les reprendre avec des exigences critiques et une méthode plus précises que celles de ses devanciers.

Indiquons brièvement sa solution : elle consistera à distinguer l'expression et l'intention de la foi et à montrer que la foi chrétienne reprend à son compte l'intention religieuse de Jésus, définie par sa vie et sa mort sacrificielle, et y subordonne sans cesse l'expression d'elle-même comme à une norme invariable; c'est même là, selon l'A., le secret de sa survie (p. 12). Or, comme cette intention de la foi a d'abord été une visée christologique de Dieu, appuyée sur l'exemple de Jésus manifesté à des témoins privilégiés, le but du livre consiste-

---

1. Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri*, Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 × 15 cm., 192 p. Prix : 75 frs b. ou 540 frs fr.

ra à décrire, en historien critique, la première expérience chrétienne, à en dégager, en phénoménologue, le sens, la loi et la structure et à montrer qu'elles se retrouvent dans l'expérience chrétienne d'aujourd'hui, celle-ci étant, avant tout, un acte communautaire concerté, un « faire-ensemble » d'où dérive un « croire-ensemble », une « lex agendi » qui est « lex credendi », suivant l'adage théologique (p. 14).

L'évangile des témoins.

Cette expérience privilégiée — en ce qu'elle fut historiquement — nous ne l'atteignons plus qu'à travers un témoignage de croyants et c'est pourquoi l'A. commence son enquête par « L'Evangile des témoins ». Il n'y a pas à nous masquer ce fait : nous ne rejoignons le Jésus de l'histoire qu'à travers la foi de ses témoins ; l'Evangile n'est pas un document historique « objectif », mais l'expression de la foi initiale de l'Eglise. Cela revient à dire qu'il n'y a pas à mettre d'un côté les faits, de l'autre leur interprétation ; les deux ne font qu'un : à travers les faits et gestes, les témoins ont saisi d'emblée et exprimé la vérité qu'ils signifient. Dans cette synthèse indissoluble, les faits, pourtant, ne sont pas dissous, mais subsumés par la foi qui leur confère un sens et une portée.

Il n'en reste pas moins vrai que l'on constate un tri, une sélection dans le récit des évangiles. Le théologien invoquera ici l'inspiration ; le philosophe de la religion songera, lui, à la sélectivité du sujet religieux, c'est-à-dire aux aspirations, voire aux exigences pratiques de la communauté croyante. Il ne faudrait pas toutefois se faire une idée trop simpliste de ce procédé rédactionnel qu'a prôné, sans retenue, la méthode de la *Formgeschichte* : il s'y cache une intentionnalité plus haute que celle des nécessités immédiates de la communauté. Son discernement a consisté en ceci : ce que l'Ecriture retiendra de l'expérience des Apôtres et de l'Eglise naissante, c'est « l'ensemble des faits nécessaire et suffisant pour que tout croyant, présent ou à venir, puisse porter sur les événements messianiques le même jugement que les premiers fidèles » (p. 27), bref, une norme concrète de type universel. Quel est ce jugement qui fonde la foi chrétienne ?

Pour les apôtres comme pour nous, il se résume en cette simple proposition : en raison de sa vie et de sa mort innocente, Jésus apparaît comme la théophanie suprême. « Jésus est le fondateur de la religion absolue, parce que l'Absolu ne peut se révéler de façon meilleure qu'en lui, sous le signe du désintéressement total, de la charité en acte et en pensée » (p. 29). Les évangiles ne disent rien d'autre ; « inutile de *démythiser* leur cadre cosmologique, de dissocier les éléments gnostiques ou judaïques de leur synthèse » (p. 29) ; ce jugement constitue d'emblée ce qu'il y a de décisif et par le fait même de définitif dans la foi chrétienne. Quelles que soient nos difficultés

présentes à propos de certains éléments périphériques ou de certaines représentations du message, nous avons là la visée christologique foncière et universelle, le vecteur intentionnel inaltéré... le reste n'a de valeur que par lui.

Pourtant, ce Christ-Dieu vient de l'Eglise et c'est Jésus qui la suscite : n'y a-t-il pas un cercle vicieux, Jésus prouvant la divinité de l'Eglise, l'Eglise prouvant la divinité du Christ? « Non, répond l'A., car la marche du signe au signifié est à sens unique : ... les faits *prouvent* la vérité qui les *explique* » (p. 31). Cela vaut pour les apôtres, mais pour nous? Eux, du moins, étaient contemporains des faits, tandis que l'Eglise est, à la fois, source et objet de notre croyance; le fait, c'est, désormais, elle-même, en tant qu'institution religieuse, organe de révélation et de salut; d'autre part, elle est sa propre interprète, présentant indivisément les signes et leur signification religieuse.

A bien y regarder, néanmoins, la démarche est la même, pour les apôtres et pour nous : « elle consiste à viser une valeur à travers une expression sensible, puis, l'ayant atteinte, à vénérer cette expression comme l'index indispensable, le point de repère de cette valeur » (p. 32). Les apôtres n'ont pu valoriser « le fait Jésus » qu'à partir de la Pentecôte, premier matin de l'Eglise. C'est par elle, par sa tradition originelle et constituante qu'ils ont posé l'acte de foi que nous posons aujourd'hui en participant à sa vie.

Avoir la foi, c'est donc épouser la tradition — ce qui montre aussitôt sa primauté sur l'Ecriture —, c'est aussi acquérir un certain regard qui est d'un autre ordre que la perception sensible ou l'expérience externe. La gloire de l'Eglise des apôtres, c'est d'avoir opéré cette induction universalisante qui consiste à « voir dans un avatar du judaïsme au premier siècle de notre ère la plus haute manifestation de l'esprit de Dieu » (p. 33).

L'expérience d'Israël.

Ayant ainsi résumé l'expérience chrétienne primitive, l'A. aborde dans un second chapitre l'expérience d'Israël. On peut se demander pourquoi il l'entreprend, puisque la foi chrétienne commence avec le « fait Jésus », mais, outre qu'en histoire il n'y a pas de commencement absolu, le Nouveau Testament se présente, en dépit de sa nouveauté, en continuité avec l'Ancien qu'il a assumé pour constituer l'Ecriture Sainte. L'Eglise a recueilli la vieille Bible comme un ensemble d'oracles et de faits qu'elle n'a pas elle-même vécus : n'est-ce point infirmer la priorité de la tradition reconnue dans le premier chapitre? L'A. entend montrer que la vieille Bible elle-même s'enracine dans la tradition et en découle.

Nous ne pouvons songer à donner un aperçu complet de ce chapitre très dense; marquons seulement ce qui revient à notre propos

qui est d'illustrer la thèse centrale de l'A. La religion d'Israël, nous est-il dit, repose sur l'expérience du peuple : la Révélation qu'il professe se tire des événements de son histoire et de l'expérience intérieure des plus sages et des plus saints. Par là, Israël a chargé l'histoire d'une valeur sacrale ; doué d'un haut sentiment de la transcendance divine, il a compris que « la manifestation de Dieu dans l'histoire doit nécessairement être prise de l'immanence de celle-ci, non de sa transcendance à lui (ce qui n'a aucun sens, ajoute l'A.) ; autrement dit,... la psychologie et le devenir historique sont la seule parole sensible dont Dieu soit capable auprès des hommes » (p. 36), non pas, précisons-le, que la religion de l'A.T. ait voulu rabaisser Dieu au niveau des signes de son action, mais en le visant à travers eux, en restant délibérément et constamment intentionnelle. D'autre part, cette religion est essentiellement communautaire : liée à la mission historique d'un peuple, elle met en œuvre des moyens collectifs, des institutions, un culte, une charte. L'idée d'alliance l'indique à souhait : c'est avec la communauté qu'elle est conclue, c'est en son sein qu'elle est vécue et c'est par la tradition qu'elle se maintient. La Bible n'a fait que « recueillir les consignes morales et religieuses d'un enseignement vécu avant d'être raconté et raconté avant d'être rédigé » (p. 39).

Toutes les notions révélées : monothéisme, notion de création, de liberté déchue, de certitude d'un salut proche furent dégagées et comprises comme les structures d'une expérience collective. Si certaines parties semblent n'avoir qu'un lien très lâche avec l'inspiration religieuse, ce n'est qu'en apparence, car, au fond, toutes les structures concourent à fortifier la visée théocentrique ; c'est elle, en fin de compte, qui, en les valorisant, fait en sorte que les livres où elles sont consignées soient vénérés comme parole de Dieu.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par une notion simpliste de la Révélation comme si des esprits exceptionnels, pris du sein d'Israël, avaient « capté dans la solitude des messages chiffrés tombés du ciel » (p. 42-43) ; au vrai, la réalité est tout autre : l'idée religieuse a levé dans la masse et si elle a fructifié grâce aux puissants et aux saints, elle n'a pu le faire que par le milieu qui la portait.

On le voit, la tradition est donc première et cette tradition est bien l'expérience d'un peuple.

On peut se demander, dès lors, ce qui distingue la visée théocentrique d'Israël de la visée christologique de Dieu dans le Nouveau Testament. Ce n'est pas, remarque l'A., que la religion d'Israël soit une religion d'attente, de style eschatologique ou futuriste ; en fait, cette attente est déjà comblée, puisqu'elle est certitude et que son ouverture à l'avenir est déjà sanctification du présent. De ce point de vue, le christianisme n'est pas réfutation d'un messianisme de l'expectative, mais sa confirmation. Jésus n'a fait qu'intérioriser ce messianisme, en proclamant que la durée est tout entière attente, mais d'un

autre temps que le temps sensible, car elle ne fait qu'impliquer l'instant éternel où s'opère le salut. Au reste, si le Christ a fait prévaloir ce messianisme spirituel, c'est que la Bible elle-même préparait cette évolution. Jésus n'a fait qu'en dégager la substance et en établir clairement la vérité.

Il y a donc continuité parfaite de l'Ancien Testament au Nouveau, tous deux dérivant d'une expérience religieuse, l'une d'Israël, l'autre de l'Eglise naissante, tous deux reliés par une même intentionnalité spirituelle. C'est le Christ qui les soude l'un à l'autre, accomplissant en sa personne ce qu'Israël avait pressenti et préfiguré : le commandement d'amour allant jusqu'au don de soi à Dieu. Le seul changement de l'un à l'autre Testament, c'est le passage du particulier à l'universel, dû à la spiritualité professée par Jésus : non plus un peuple particulier, mais une société universelle qui ne connaît plus de frontières. En réalité, tout était déjà en germe dans la Bible : c'est elle qui a donné au christianisme toute sa positivité.

L'A. développe ici en des pages d'une belle venue l'apport du judaïsme au patrimoine de l'humanité et les principales caractéristiques de sa religion : religion de *type historique* et non pas culte naturiste, dans laquelle il n'y a pas soumission à une nature toute-puissante, mais reprise orientée de situations humaines et certitude intuitive, puisée dans le messianisme, que la nature sera un jour soumise et qu'adviendra une véritable communauté humaine (p. 56) ; religion *typologique,* où cette transformation est le fait de quelques-uns avant de devenir le fait de tous et où la subjectivité prévaut sur la collectivité, mais au service de tous ; religion de *l'universel,* visé et atteint au travers du particulier, par adhésion à un culte, à des rites, à une loi.

Israël a été dans le sens de l'histoire, si bien que le christianisme lui-même est réellement un judaïsme réassumé en fonction de Jésus déclaré Messie. L'Eglise ne fait que le prolonger, bien qu'il faille dire que, pour les chrétiens eux-mêmes, l'aventure spirituelle n'est pas terminée, puisque, selon la foi, elle ne s'achèvera qu'avec le retour du Christ. C'est ce qu'il nous reste à constater, en voyant comment l'Eglise, sans renier sa tradition, a créé sans cesse, dès le début, des expressions inédites pour adapter à de nouvelles cultures la prédication apostolique.

L'expérience de la Pentecôte.

Dans un troisième chapitre, l'A. nous fait d'abord assister au processus inductif, qui, dans l'esprit des apôtres, va de Jésus au Christ, grâce à l'expérience de la Pentecôte.

Nous avons vu que la foi était une visée intentionnelle atteignant une valeur à travers un fait, sans dissoudre ce fait, mais en le vénérant comme signe réel de la valeur. La foi chrétienne a tous ces ca-

ractères : elle est *historique*, puisque liée à l'événement Jésus ; *cultuelle*, puisque seul le culte permet de le ressaisir activement comme Christ ; *théophanique*, puisqu'elle reconnaît en lui Dieu présent.

Nous voyons, en effet, dès le début de l'Eglise, l'homme Jésus associé indissolublement au Christ du culte et au Verbe de Dieu ; ce que nous avons dit de la foi peut rendre compte de cette synthèse : « si le personnage de Jésus a pu venir s'encadrer dans la perspective christologique que les prophètes avaient esquissée ; s'il a pu devenir objet de spéculation théologique, fondement et foyer d'activité cultuelle, c'est que lui-même, en sa vie phénoménale, en sa Passion historique, avait pris une attitude religieuse susceptible d'alimenter indéfiniment la foi et la piété » (p. 80).

Toutefois, on pressent l'objection : ce sont ses disciples qui en ont fait un dieu ! L'affirmer, c'est ne rien entendre, répond l'A., aux démarches spontanées de la conscience religieuse. Celle-ci ne déifie jamais que des êtres où apparaît manifestement une qualification divine [2]. Or, dans le cas des apôtres, le jugement théophanique porté sur Jésus va de pair avec une conception particulièrement pure de la nature divine, si pure même qu'elle ne peut être dépassée. Il faut donc dire que le Jésus de l'histoire méritait et justifiait la qualification de Christ et de Seigneur.

Mais comment expliquer cette inférence divinisante ? L'A. l'esquisse brièvement, « à la fois sous l'angle religieux et dans les limites d'une information critique ».

Nous pouvons sans doute partir, estime l'A., du milieu culturel et religieux dans lequel a vécu Jésus, en particulier du messianisme. En ce temps-là, nous le savons par d'autres sources et les évangiles nous le révèlent, les groupes messianiques sont nombreux : on connaît les Esséniens, on nous parle de Jean-Baptiste et de son groupe. Jésus a

2. L'A. ne s'explique pas davantage sur ces démarches spontanées de la conscience religieuse en cet ouvrage. Dans l'étude phénoménologique : *Foi, dogmes et sacrements*, publiée dans le tome XIX de l'*Encyclopédie Française*, il explicite mieux sa pensée concernant ce processus théophanique, sa portée, ses limites et ses dangers : « A certains égards, un tel procédé (qui consiste à viser l'infini à travers un objet fini sacralisé) reste ambigu et comporte un danger... il est si facile de confondre le saint et sa statue. Mais en droit, si la conscience emploie l'hiérophanie à transcender activement l'objet qu'elle consacre ; si elle en use de façon « intentionnelle » ; si elle se maintient, grâce à l'objet, tendue vers l'Absolu, elle évite l'idolâtrie, elle refuse la superstitution, elle préfère aux représentations de Dieu le Dieu qui les dépasse bien qu'elles permettent de le rejoindre. Dans ce cas, il n'y a nulle faute dans le processus de sacralisation ou de révélation. Le christianisme qui le reprend à son compte ne fait que suivre la marche de toute religion concrète, c'est-à-dire positive et instituée. Bien plus... il porte cette opération à un niveau inégalé : il humanise non seulement le sujet, mais encore l'objet de l'hiérophanie ; il va même jusqu'à individuer la théophanie, au moment où les normes de l'expérience religieuse atteignent un point de perfection idéale » (p. 19, 38, 10). Dans le cas du Christ qui représente ce point de perfection idéale, il s'agit moins, pour les apôtres, de diviniser l'humain que de déterminer, dans la manifestation humaine la plus pure du divin, l'objet d'un processus théophanique spontané.

pu réunir ses adeptes à peu près dans les mêmes conditions et aux mêmes fins : méditer les Ecritures, en particulier le deutéro-Isaïe. La communauté de la nouvelle alliance avec le Maître de justice en serait un type assez proche, bien que, pour esquisser un rapprochement, il faudrait pouvoir tabler sur une chronologie moins indécise. Bref, les structures qui seront plus tard chrétiennes, ont pu être préformées. Le cadre idéologique lui-même l'était déjà : l'idée d'un Messie souffrant n'était pas inconnue, ni celle d'un échec à la mort et d'un retour triomphant, popularisé par les Apocalypses. Il est probable que le Christ s'est pénétré de ces conceptions, quand il fut conscient de l'échec de sa mission auprès des officiels. Il comprit alors que la souffrance serait son lot ainsi que la mort et que son messianisme serait du genre douloureux plutôt que glorieux ou du moins glorieux parce que douloureux. De fait, la Croix vint mettre un terme aux espérances charnelles de ses disciples. Jusqu'ici, nous ne semblons pas dépasser A. Schweitzer et son eschatologisme conséquent, mais l'événement pascal va nous contraindre, remarque l'A., à chercher une signification plus profonde aux faits évangéliques.

Que voyons-nous, en effet? Quelque temps après, éclate le message de Pâques, s'affirme la foi à la résurrection de Jésus. Comment expliquer cela? Est-ce la thaumaturgie qui est entrée en jeu? Sans doute, ce genre littéraire est familier aux apôtres (p. 85) ; toutefois, il semble bien que s'ils soudent ensemble vie et survie du Christ, ils le font pour un autre motif, en raison même d'une exigence spirituelle qui « les pousse aussi bien à transfigurer le Christ dès son existence terrestre qu'à faire marcher et manger le ressuscité » (p. 85).

Mais la réponse n'est-elle pas obvie : ils ont vu Jésus ressuscité? Il ne suffit pas, semble-t-il, de l'affirmer. Sans doute, les christophanies ne sont pas plus invraisemblables que les phénomènes d'apparitions dans les vies de saints, qu'on songe à Jeanne d'Arc ou à Bernadette. Même si l'historien n'a pas à prendre parti sur la réalité des faits, il reste néanmoins que les apôtres ont cru à ces visions et c'est là l'essentiel puisqu'ils en ont tiré la force d'annoncer l'Evangile. Pourtant, la vraie question est plus radicale : comment ont-ils *pu croire* à la résurrection de Jésus?

La réponse de l'A. paraîtra sans doute paradoxale, mais il estime qu'elle est la seule position acceptable : c'est la foi au Messie qui justifie la foi pascale, la première est condition de la seconde. Les apôtres sont des voyants parce que croyants, ils voient et croient parce que Jésus n'a cessé d'être leur Maître, leur exemple, leur modèle (p. 86). Il faut même aller jusqu'au bout du paradoxe et dire que c'est la Passion elle-même qui a donné le branle à la foi pascale : scandale tout d'abord, la mort en croix, comprise enfin et définitivement à la lumière des Ecritures, a été une confirmation du messianisme de Jésus. Soit dans le cas de Paul, soit dans le cas des Douze (qu'on songe aux disciples

d'Emmaüs), la démarche décisive de la foi au Christ ressuscité a consisté à reconnaître Jésus comme Christ, d'abord *malgré* la Passion, puis *à cause* de la Passion. La mort elle-même leur est apparue comme entrée dans la gloire : pour conserver à Jésus le bénéfice des attributs messianiques, il fallait, coûte que coûte, faire échec à l'échec et valoriser la mort elle-même. Croire au ressuscité, c'était entretenir la certitude que Jésus est le Christ, qu'il ne meurt pas, que la mort elle-même est une entrée en gloire, une mue, un triomphe paradoxal dans l'échec apparent. C'est ainsi que la croyance au ressuscité prit un sens pour eux. Elle ne serait qu'un mythe puéril si elle n'avait ce contenu spirituel, cette valeur religieuse probante (p. 88).

Telle fut l'heureuse conclusion à laquelle parvinrent les apôtres à la Pentecôte [3]. Cette inférence libératrice révèle à la fois leur audace et l'intrépidité de leur pensée : sans doute, furent-ils aidés dans leur démarche par un concept déjà élaboré, iranien d'origine puis sémitisé, mais l'application au fait Jésus requérait un certain courage... Ils ont tenu certes que Jésus était *réellement* ressuscité, non seulement âme immortelle, mais corps spiritualisé; toutefois, il ne s'agit là que d'un schème, mieux adapté qu'une immortalité de type dualiste, pour désigner une vérité qu'aucun penseur religieux ne récusera : la permanence au-delà de la mort biologique de la personne spirituelle.

Aussi bien, n'est-ce pas la « factualité » de l'événement pascal qui fait problème mais sa vérité religieuse; tout s'éclaire quand on a compris le sens qu'il revêt aux yeux des apôtres : celui d'un triomphe spirituel du messianisme de Jésus, dont l'exemple d'obéissance jusqu'à la mort est identiquement l'entrée dans la gloire; la résurrection n'est que la christophanie de la croix, comme la Pentecôte est l'épiphanie de Pâques.

La primitive Eglise.

Ce Christ souffrant, reconnu Messie par le seul recours aux Ecritures saintes, est encore conçu dans le cadre de la religion d'Israël et n'a pas encore pris les traits du Sauveur de l'humanité entière : ce processus d'universalisation sera le fait de l'Eglise primitive. Ici, nous pouvons être bref, car l'A. ne fait que tracer à larges traits en ce quatrième

3. Le mot de « conclusion » est bien de l'A. et indique à souhait cette dialectique de la foi qui a mené, selon lui, les apôtres à affirmer la résurrection, dialectique spontanée, cela va de soi. L'article de l'*Encyclopédie Française* est, à cet égard, explicite : « La foi primitive ne parvint à surmonter la croix qu'en la plaçant dans la perspective de la résurrection. Il a fallu concevoir le Christ triomphant de la mort, glorieux, éternellement vivant pour percevoir une leçon positive dans l'ignominie de son exécution. Le schème de résurrection a rendu ici le service le plus opportun, en montrant que le sacrifice du juste fait échec à l'échec. Bien entendu, on ne doit pas imaginer qu'il a joué de façon réfléchie, délibérée, concertée. Son usage a été spontané, soutenu par une intuition très sûre, porté par une émotion religieuse intense » (19, 38, 11).

chapitre l'esquisse d'une théologie du Nouveau Testament, qui nous est familière : rôle des chrétiens hellénistes, spéculation de Paul, puis de Jean qui réalise l'identification du logos juif et alexandrin avec Jésus. Si ce passage à l'hellénisme n'a pas trahi le message sur Jésus, c'est que celui-ci portait en lui de quoi régler sa propre marche : une référence positive et historique, interdisant, dès le départ, de faux amalgames. Le Seigneur Jésus a été prié, cultuellement honoré, moralement imité, sacramentellement actué à partir du fait Jésus et du témoignage apostolique. Sa divinité n'est pas une création de ses disciples, mais il n'est pas néanmoins nécessaire d'admettre qu'il l'ait lui-même proclamée; sa vie et son action l'attestaient suffisamment[4]. Mais qu'en est-il des développements ultérieurs de la christologie? Ils ne changent rien au fait Jésus : le dogme de Chalcédoine lui-même n'a fait que traduire cette expérience du Christ, où transparaît la présence divine; les Pères n'ont fait que suivre la démarche inductive de la foi : viser Dieu à travers le Christ comme Révélateur et admettre en lui la présence du révélé. La définition du Concile n'a rien prétendu d'autre; elle a empêché qu'on prive Jésus de la fonction théophanique que la foi lui reconnaît, en affirmant ensemble les deux qualités : l'humanité d'abord — sans quoi il ne serait plus révélateur — la divinité ensuite, sans laquelle il n'y aurait plus présence en lui du révélé. Pour le reste, elle a laissé subsister le mystère, sans chercher à appliquer au Christ une anthropologie philosophique.

Le Christ et l'Eglise.

L'auteur en arrive alors à un point crucial de son enquête : l'Eglise, née de Jésus, peut-elle se réclamer de lui? Peut-on montrer qu'elle a été prévue et voulue par lui? Le débat est d'importance, car c'est le sens, la validité même des développements ultérieurs de la foi qui se trouve en cause.

La grande tentation de l'historien est de réduire le spirituel au psychologique. Rien n'est assurément plus funeste dans l'étude de la religion et plus encore dans le cas présent, que d'estimer qu'aucun élément de l'expérience chrétienne ne serait réel s'il n'avait été pensé et exprimé par la conscience psychologique de son fondateur. Une

4. C'est néanmoins l'identification de Jésus au Logos alexandrin qui a contribué à la reconnaissance de sa divinité. L'A. s'en explique dans l'article de l'*Encyclopédie française* : « (cette identification) allait permettre de saisir qu'entre Dieu et sa Parole, entre le Révélé et le Révélant, il ne saurait y avoir de différence numérique. Si l'on choisit le Christ comme Révélateur, c'est qu'on estime qu'il manifeste Dieu; s'il manifeste Dieu, s'il est sa Parole, il est Dieu, car c'est même chose d'affirmer : Dieu nous parle en lui et il est Dieu qui nous parle. Ainsi la théorie du Logos offrait le double avantage de concentrer la théophanie dans la personne de Jésus et de porter en germe le dogme de la divinité du Christ. On notera néanmoins qu'elle rendait compte de celle-ci d'un point de vue fonctionnel : comme parole de Dieu, le Christ est Dieu » (19, 38, 12).

telle conception semble déjà inadéquate dans le cas d'un écrivain, à plus forte raison de l'écrivain sacré : son intention réelle va plus loin que son intention psychologique. Il en va d'ailleurs ainsi pour toute la vie de l'esprit : le mystère de la pensée et de la liberté ne peut être ramené au seul plan de la conscience réflexe. Notre expérience, en sa totalité et en sa source, reste au-delà de toute expression.

Plus le fondateur religieux est éminent, plus notre réserve doit croître. Que dire dans le cas de Jésus qui est homme et Dieu? La conscience psychologique de Jésus n'égale pas en tous points la richesse infinie de l'essence divine (p. 116).

Jésus a-t-il voulu, a-t-il prévu l'Eglise avec toutes ses particularités? On voit l'importance de la question, mais on aperçoit aussi son ambiguïté. S'il s'agit de l'intention psychologique, l'affirmer c'est dire trop ou trop peu. C'est dire trop, car la biographie complète de Jésus n'a pas été écrite et il est difficile de disjoindre le fait empirique du jugement de foi; c'est trop peu dire aussi, car l'intention psychologique de Jésus se trouve portée par une intentionnalité plus radicale et plus vaste. Celle-ci s'origine dans son contact direct avec l'Absolu et elle embrasse par avance la totalité de l'expérience dont il est à la fois l'occasion et la source. Il suffit que le Christ soit le principe transcendant du mouvement de révélation, il suffit que sa médiation soit effective, dirigée et réglée du dedans par le Verbe pour que tout ce qui découle de son attitude — même et surtout suprapsychologique — soit homogène à son expérience religieuse et réponde à l'intentionnalité de celle-ci. En ce sens, le Christ a vraiment fondé l'Eglise, car le fondement de l'Eglise n'est rien d'autre que la reprise délibérée de son expérience personnelle, vécue dans l'union avec le Père et dont les apôtres sont devenus participants. Aussi, tout ce que le Christ a été et ce qu'il a fait ne pouvait qu'aboutir à l'Eglise. Jésus a produit l'Eglise dès que sa Seigneurie comprise et reconnue sous le signe de l'événement pascal est devenue objet de culte. Elle a pris corps par les apôtres dès qu'ils eurent saisi le sens de l'expérience de Jésus; à partir et en fonction de l'exemple de leur Maître, ils ont structuré l'Eglise.

La continuité est donc parfaite entre Jésus et l'Eglise, non au niveau de sa conscience psychologique, mais à celui, plus profond, « de sa conscience intégrale, de son expérience totale, de sa fonction théophanique enfin comprise et résolument mise en œuvre » (p. 121). Les apôtres n'ont eu qu'à faire le rapprochement entre le fait Jésus et l'enseignement scripturaire pour constituer l'Eglise; le procédé leur avait été fourni par leur Maître qui s'était appliqué les écritures anciennes et s'était pensé dans les catégories bibliques.

Ainsi, l'Ecriture sainte a été médiatrice entre Jésus et le contexte culturel où il pouvait délivrer son message. C'est par elle que la Révélation définitive de Dieu dans notre histoire put prendre forme. Par là, le Christ revalorisait la tradition juive, en la faisant aboutir à sa

personne, de sorte qu'il est vraiment le sommet, le point central et final de la Révélation.

La Tradition reste donc première, même et surtout dans le Nouveau Testament. Dérivée de l'attitude de Jésus, la foi des apôtres a été une reprise de son expérience, enrichie et approfondie certes, mais non invention gratuite. D'abord témoignage direct et même oral, elle s'organise, se différencie dans son contact avec des situations nouvelles, puis se fixe bientôt par écrit dans ces archives de l'Eglise naissante que sont les livres du Nouveau Testament. Ce faisant, elle n'abdique pas, mais ne fait que consolider ses attaches : en se constituant ainsi une normative où est inscrite la structure essentielle de l'expérience chrétienne, c'est-à-dire la signification d'ensemble de la révélation du Christ, elle peut au contraire multiplier ses démarches prospectives et déployer sa puissance assimilatrice.

Sans doute, en cette phase nouvelle, quelque chose est changé : la tradition, en effet, n'est plus révélatrice, puisqu'avec la mort de ses témoins immédiats la révélation de Jésus, réfléchie dans leur vie et leur pensée, se trouve définitivement établie. Il était naturel que ce Dépôt de la foi fût intégralement constitué puisqu'il doit être une norme. Toutefois, il ne faudrait pas s'imaginer que la tradition n'a désormais plus rien à faire. Ce dépôt reçu et transmis n'a rien d'inerte, car il n'a de sens qu'en fonction de l'expérience religieuse qu'il normalise. Il doit donc être compris et actué dans la vie des fidèles de tous les temps et il ne peut l'être que si son sens persiste dans une tradition vivante, c'est-à-dire dans une expérience vécue, spécifique, indéfiniment maintenue et entretenue par les témoins des témoins. Ainsi le primat de la tradition reste invincible. Ayant constitué l'Ecriture, elle seule le nourrit, jour après jour, de son expérience et ceci nous amène au dernier problème envisagé par l'A., celui de la croissance dogmatique et homogène de la tradition.

Croissance dogmatique.

La positivité initiale du christianisme va, en effet, s'accroître par la fructification du Dépôt. Les faits évangéliques vont être confrontés avec des besoins nouveaux et aboutir à de nouveaux dogmes. La phase dogmatique coïncide avec l'hellénisation de la foi ; encore faut-il bien comprendre la formule. Les Pères n'ont pas substitué une philosophie au message traditionnel, mais traduit pour leurs contemporains le fait chrétien. On pourrait le montrer en constatant la disparité de leurs catégories philosophiques.

Ce qu'ils prétendaient, au fond, c'est non pas chercher une conciliation sur le plan spéculatif, mais sauvegarder le mystère chrétien, en maintenant les oppositions fécondes, qu'il s'agisse des mystères de la Trinité, de l'Incarnation ou de la grâce. L'élaboration dogmatique

diffère entièrement de la démarche philosophique. La première est lestée au départ d'une positivité historique qu'on ne peut ni déduire, ni réduire; elle ne se développe que par un recours constant à cette foi historique, c'est-à-dire à l'expérience chrétienne type, celle du Christ. Elle est retour au passé, mais à un passé « exemplaire », qui s'« exemplarise » dans le présent de chaque situation. Elle est élaboration d'un « donné de foi » qui pose lui-même des questions à une raison qui s'interroge; elle amorce un mouvement en tenaille qui refuse de s'achever, de se fermer. Quand ce mouvement s'inscrit dans une formule, le dogme est né[5]. Sans doute, il porte la marque du temps, puisqu'il semble naître des curiosités successives de la raison, au cours de son histoire; toutefois, il participe à l'universalité, à l'immutabilité de la foi, puisqu'il est conforme à sa visée traditionnelle et est relié à l'expérience ecclésiale. Autre est la vérité scientifique ou philosophique et la vérité religieuse : la première a trait à des phénomènes et n'est qu'une approximation, la seconde tente de forger un système idéal et se fait plus au plan du droit que des faits, comme une exigence formelle; la vérité religieuse, elle, est l'appropriation d'une visée spirituelle qui définit, selon certaines modalités concrètes, une manière de se rapporter à Dieu. Reprise du témoignage apostolique, cette visée a été reçue comme un invariant, comme un axe intentionnel définitif. L'essor dogmatique n'est pas une méthode pour faire varier l'invariant, mais une élucidation de cette visée dans l'ordre des représentations, qui aident à la déterminer, mais lui restent subordonnées. Quand, en un temps donné, elles réussissent à régler adéquatement le comportement religieux, on les « canonise »; elles gardent leur valeur éternelle, même si les termes techniques, qui ont servi à leur expression, restent ambigus et ont besoin d'être expliqués à leur tour.

Au reste, il ne faut pas majorer, outre mesure, les formules dogmatiques. En elles-mêmes, elles ne sont que des enveloppes ou, si l'on veut parler en rigueur de termes, des concepts intentionnels qui dirigent le regard vers l'objet de foi sans l'arrêter sur eux-mêmes. A travers eux, le fidèle croit au Dieu, révélé en Jésus-Christ; ils ne sont que des moyens de le viser, de se le représenter, au moment où l'âme l'atteint directement, sans intermédiaire qui fasse écran entre elle et lui.

---

5. Appliquant ces vues au Concile de Chalcédoine, l'A. précise cette portée fonctionnelle et économique de la définition conciliaire : « Mis à part le docétisme qui procède d'une mentalité archaïque, nestorianisme et monophysisme semblent cohérents, chacun de son point de vue. Pourtant la foi traditionnelle préféra garder intacte l'antinomie du Logos incarné. Usant du vocabulaire des controversistes, mais brisant sa logique interne, elle décréta : deux natures, une seule personne. Sentence énigmatique mais efficace, puisqu'elle repousse d'un coup deux positions extrêmes. Ce faisant, il est sûr qu'elle ne dissipe pas le mystère. Aussi bien, ne travaille-t-elle qu'à le défendre et à le préserver, en interdisant qu'on retire au Christ soit son humanité (il ne serait plus un Révélateur de notre condition) soit sa divinité (le Révélé ne serait plus en lui). En d'autres termes, le dogme de Chalcédoine se borne à réaffirmer la fonction théophanique dévolue à Jésus par la foi primitive. Il la traduit dans un autre langage. » (*Enc. Franç.*, 19, 38, 12).

Saint Thomas a insisté sur cette intentionnalité des énoncés de la foi. La visée dogmatique ne doit être confondue ni avec les expressions dont elle se sert ni avec les représentations qui la soutiennent. La foi dépasse les dogmes, puisqu'elle les engendre, le dogme dépasse les représentations puisqu'il s'en sert. Il n'y a pas à chercher dans les dogmes du métaphysique à l'état pur. Si l'on demande : « qu'est-ce qu'un dogme? », il ne faut répondre ni : « c'est une consigne pragmatique », ni : « c'est un concept philosophique ». Il n'est ni ceci ni cela, ni rationalisme, ni pragmatisme. Les dogmes normalisent une expérience : celle du sacré, ils médiatisent l'union à Dieu (p. 171). La foi se donne d'elle-même des expressions nombreuses, cultuelles, imaginatives, notionnelles, mais en même temps, elle reste intime, ineffable, puisqu'elle touche au mystère. Le fait qu'elle s'endoctrine, se dogmatise, n'atteste aucunement que le mystère est en voie de réduction. Nos systèmes de pensée ne peuvent prétendre s'égaler à l'infinité de la motion divine. La foi reste ici-bas besogneuse et avide, mais elle ne peut avoir son achèvement que dans l'au-delà et son but dernier comme celui de toute spiritualité chrétienne ne peut être son activité pérégrinale, c'est la vision.

Ainsi s'achève sur la relativité de toute expression historique l'essai de M. Duméry qui s'était prescrit de justifier la posivité essentielle du christianisme. La thèse d'une foi cri, nostalgie ou élan du cœur y semble définitivement réfutée, puisque l'enquête a constamment montré dans le christianisme la liaison du fait à la doctrine, du signe à sa valeur, du relatif à l'absolu. On s'étonne de voir certains croyants — les kérygmatistes — retenir cette conception de la foi comme cri, comme annonce d'un événement au moment où philosophes et historiens, ayant retrouvé le sens de l'historicité, s'apprêtent à l'abandonner. Ils oublient que le « kérygme » que l'on cherche à reconstituer est déjà une synthèse riche et dynamique, un discernement en acte d'une valeur dans un fait historique. La « forme » de l'affirmation chrétienne est aussi complexe dès les christophanies pascales qu'elle l'est aujourd'hui. Aussi, n'a-t-on pas à revenir vers le passé, ni à déserter le présent de la foi. Celui-ci nous garantit sous la forme de la tradition comme expérience communautaire la visée religieuse et christologique du fait Jésus.

Le christianisme est donc bien tradition, institution, positivité, c'est-à-dire rapport à Dieu pris dans une histoire, intention prise dans une expression, expérience prise dans une structure. Tel est le paradoxe de la religion positive : elle institue même l'universel, l'amour et la grâce. Est-ce contradictoire? Seuls le prétendront ceux pour qui l'universel ne serait plus l'idéal, s'il devenait le réel. Le mérite de la foi est d'avoir reconnu que l'idéal peut devenir réalité.

*

* *

L'essai de M. Duméry que nous venons de résumer, bien souvent en ses propres termes, révèle un penseur critique, auquel on ne peut dénier ni rigueur ni pénétration et un écrivain dont le style nerveux et incisif, l'expressivité toute en relief, avec ses formules ciselées comme des médaillons, enchantent autant qu'elles surprennent en un tel domaine. On y trouve quantité d'observations heureuses, d'aperçus captivants ; telles analyses sur la religion d'Israël, sur le processus inductif et synthétique de la foi, sur la spécificité de la théologie frappent par leur justesse ; on sent d'ailleurs dans tout l'ouvrage une conviction sincère, une ardeur conquérante étayant sans cesse une réflexion, dont les démarches prospectives et les audaces calculées forcent l'admiration et contraignent le lecteur à réexaminer ses propres positions les plus assurées.

Le projet de l'A. est, sans conteste, des plus courageux comme des plus attachants : n'est-ce pas au paradoxe essentiel du christianisme qu'il entend donner une réponse et une réponse qui satisfasse les esprits les plus rigoureux et les plus sincères ? Qui n'a pas été touché quelque jour, même s'il est croyant, par le scandale d'un Dieu incarné, d'une éternité envahissant notre temps, de cette kénose de Dieu qui constitue le plus grand défi à l'intelligence humaine ? Aux esprits cultivés qui ne partagent point notre foi, le christianisme, si malmené depuis Celse, n'apparaît-il pas toujours comme une fable, on dirait plus volontiers aujourd'hui un mythe ? Ce reste donc une tâche urgente de le justifier devant la conscience de nos contemporains et il convient de féliciter l'A. de l'avoir tentée ; ses travaux [6], qui débordent largement le cadre de ce volume, limité à la situation historique du christianisme, s'imposent désormais à tout philosophe de la religion, qui, à sa suite, entreprendra de concilier les exigences critiques et les affirmations de la conscience chrétienne. Il reviendra à M. Duméry l'honneur d'avoir été un des premiers, comme catholique, à courir ce beau risque avec une loyauté et un courage dont on lui sait gré.

Il faut néanmoins juger un ouvrage non selon les intentions de l'A., mais d'après ses résultats. Aussi lorsqu'on en vient à embrasser l'édifice dans son ensemble et à en dégager la structure essentielle, on ne peut s'empêcher de rester perplexe et de s'interroger sur la consistance de tous les éléments intégrés dans la synthèse. L'édifice, assurément, a belle allure, il a même une simplicité de lignes qui en impose, mais, l'avouerai-je candidement, on se demande parfois si les fondations posées par l'A. sont capables de supporter tout le poids des exigences de la foi chrétienne et on en conçoit quelque appré-

6. Signalons en particulier, comme se rapportant davantage à ce domaine : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957 ; *Critique et Religion*, Paris, Editions Descartes, 1957 ; et les deux tomes déjà parus de *Philosophie de la religion*, Paris, P.U.F., 1957 : t. I : *Catégorie de sujet-catégorie de grâce* ; t. II : *Catégorie de foi*, que nous avons surtout consultés, pour éclairer le présent ouvrage

hension, d'autant plus vive que l'A. prétend bien nous donner un appui ferme, au nom des exigences mêmes de la raison.

Si la tâche du philosophe chrétien est déjà pleine d'aléas, que dire du critique de la religion qui doit juger, à partir des structures mêmes de la conscience religieuse, de la forme d'une religion qui se pose d'emblée comme transcendante? Le plus grand risque, assurément, serait que, dans cette redécouverte du fait chrétien, sous l'optique d'une phénoménologie religieuse, on n'en respecte pas la spécificité ou, pour mieux dire, le caractère unique. Si cette œuvre est possible (et telle est bien la question préalable), elle exige, en tout cas, l'effort conjugué du philosophe et du théologien; il importe, dans cette confrontation mutuelle de la raison critique et de la foi chrétienne, d'assurer une égale fidélité à leurs démarches respectives et nul ne contestera qu'il soit du ressort de la théologie de préserver l'authenticité de l'objet de foi et de son acte, quand il est question de passer au crible de la réduction critique les adhésions spontanées du croyant.

Qu'on veuille bien lire les remarques qui suivent comme de simples questions posées à l'auteur de cet essai par le théologien, soucieux qu'un pareil effort, digne de tous éloges, atteigne vraiment son but et rejoigne le sol ferme de la Révélation divine, telle qu'elle est vécue par le croyant; sinon, toute construction, si ingénieuse qu'elle soit, risquerait de s'arrêter en porte-à-faux et de rendre malaisé à plus d'un esprit le passage qu'elle se flattait de lui faciliter.

Trois éléments, essentiels à notre avis, dans l'essai critique de M. Duméry, retiendront notre attention : sa conception de la Révélation chrétienne comme d'une visée intentionnelle de Dieu dans le Christ, la relation de l'expression dogmatique à cette intentionnalité religieuse et la reconstruction historico-critique du passage du fait Jésus au fait de l'Eglise.

La Révélation.

La Révélation chrétienne peut-elle être ramenée à une visée intentionnelle de Dieu dans le Christ et, par lui, chez les apôtres?

L'A. qui conçoit la théophanie chrétienne sur le type de toute hiérophanie religieuse l'admet d'emblée comme une loi de structure : toute religion positive est toujours une visée de Dieu à travers la médiation de faits ou d'objets « révélateurs », puisque la conscience ne peut atteindre l'infini qu'à travers des objets finis, l'Absolu que par la médiation du monde et de l'histoire. Pour l'A., en effet, comme il s'en explique ailleurs avec plus d'abondance [7], la relation de l'esprit à l'Absolu est immanente à chaque conscience; la procession de l'esprit créé à partir de la divinité se retourne en conversion qui aspire à la re-

7. Voir en particulier pour plus de détails dans le t. II de la *Philosophie de la religion*, la section III : *De la mentalité projective*, pp. 181-185.

joindre, mais l'esprit ne peut y parvenir qu'en projetant hors de lui-même des expressions, des représentations de cet Absolu sans visage et sans forme, sur lesquelles il s'appuiera pour se hausser vers lui. Tout se passe comme si l'esprit créé, miroir de la Lumière incréée et inaccessible et ne pouvant l'apercevoir en elle-même, la réfléchissait sur des objets pour la mieux reconnaître et la poursuivre avec plus d'efficacité [8]. Toute religion, s'originant dans le rapport nécessaire de l'esprit à l'Absolu, devient donc positive et se constitue en révélation historique par une sorte de projection spontanée de la conscience. Les représentations qu'elle assume à l'aide de schèmes et de catégories, n'émanent pas toutefois immédiatement de l'Absolu, mais sont empruntées aux diverses cultures où elle prend naissance; c'est néanmoins la conscience qui, par sa visée intentionnelle, leur confère une orientation nouvelle pour en faire des moyens spécifiques de rejoindre l'Absolu au-delà de toute détermination [9].

Le christianisme, comme toute religion positive, s'inscrit dans cette structure générale, mais il a ceci de spécifique que cette visée intentionnelle s'appuie sur un homme : Jésus et plus précisément sur son exemple : sa vie et sa mort sacrificielle. Résumant en lui l'expérience religieuse de son peuple, Jésus a manifesté le plus purement ce qu'est Dieu et ce que doit être notre visée intentionnelle ici-bas : Dieu est amour et c'est dans l'absolu du renoncement et de la charité fraternelle en pensée et en acte que nous pouvons le rejoindre à chaque instant. Telle est l'expérience typique, offerte par Jésus, en qui se réalise la plus haute manifestation du divin, la suprême théophanie [10].

Que penser de cette interprétation du « fait chrétien » qui vise à en dégager l'« essence »? Est-elle fidèle à son objet? A supposer que la structure de la conscience religieuse spontanée ait été bien analysée — mais nous ne voulons pas discuter ce point — le « phénomène chré-

---

8. « Le sujet, pénétré en son fond par la présence de l'Absolu, ne peut la reconnaître qu'en la réfléchissant; il la projette sur les objets extérieurs (le sacré) ou sur ses objets intérieurs (sanctification de ses intentions, de ses actes psychologiques, de ses conduites) » (*loc. cit.*, p. 189, n. 4).

9. « Il n'y a de religion que révélante et révélée : le processus de révélation se confond avec la suite des démarches que la conscience doit accomplir pour viser l'Absolu *par* et *dans* les représentations qu'elle parvient à s'en faire » (*loc. cit.*, p. 254, n. 4). « La foi imprime une orientation nouvelle à des contenus gnoséologiques et axiologiques qui, sans elle, seraient de simples produits naturels et qui, grâce à elle, deviennent des moyens spécifiques de réaliser une fin transcendante » (*op. cit.*, p. 8).

10. L'A. s'en explique clairement dans son article de l'*Enc. Franç.* : « Le christianisme obéit à une règle générale : il établit une visée de Dieu sur une sélection de faits ou d'objets « révélateurs de Dieu » selon le processus de toutes les hiérophanies connues dans l'histoire. Sa supériorité éclate néanmoins dans l'excellence de son choix : il n'insinue pas le sacré dans des choses, il ne le dépose pas sur des êtres dépourvus de raison; il le dépose sur des hommes — les écrivains bibliques — spécialement sur un homme en qui la « révélation » culmine parce qu'il professe l'universel de la charité et qu'on ne voit rien qui puisse être ajouté au commandement d'amour » (19, 38, 10).

tien » peut-il être envisagé comme un cas particulier de celle-ci? L'A., soucieux de ne pas soustraire la révélation chrétienne à une loi générale de la conscience, a-t-il été assez attentif à un élément caractéristique de son aspect phénoménal, qu'on pourrait appeler son « sens » intentionnel, nous voulons dire le fait qu'elle apparaît comme nous étant adressée par Dieu? Sans doute, on pourrait admettre que, considérée à partir du sujet et de ses exigences constitutives, la conscience religieuse est bien une visée de Dieu, inspirée par l'amour et s'appuyant sur des médiations naturelles et humaines; elle ne pourra, dès lors, atteindre, en son plus haut point, qu'à une expérience de Dieu par le truchement de la création et de l'action providentielle et chercher néanmoins à dépasser toute créature dans un désir inassouvi d'immédiation impossible.

Mais le christianisme — qu'il ait tort ou non pour l'instant, telle n'est pas la question — change le signe de ce mouvement et renverse la perspective; il se présente comme venant d'une initiative divine entièrement gratuite, il est une descente gracieuse de Dieu parmi les hommes, Dieu qui vient à nous — *appropinquavit regnum Dei* — non l'homme qui s'élève jusqu'à Dieu. M. Duméry fait souvent allusion à la portée religieuse des schèmes; ce schème de descente n'est-il pas l'index d'une valeur nouvelle, inouïe : Dieu lui-même instaure une communauté nouvelle avec sa créature? L'événement est d'autant plus imprévu, inespéré qu'il atteint non seulement un être créé, mais un pécheur, double titre à l'incapacité radicale de l'homme à nouer une intimité personnelle et réciproque avec un Dieu transcendant.

Ce changement de signe, nulle part M. Duméry ne paraît le prendre en considération. On pourrait supposer que c'est à dessein, parce que cela ne cadre ni avec son propos, ni avec sa méthode. Certes, omission n'est point négation, mais on doit reconnaître que cela laisse subsister des ambiguïtés graves. Le cas unique de la religion chrétienne semble engagé dans le devenir religieux de l'humanité comme l'heureux terme d'un effort collectif, une réussite exceptionnelle due à un peuple spécialement doué. Cette impression se voit confirmée par des affirmations de l'A. où paraît s'estomper toute distinction entre une Histoire sainte — celle des démarches de Dieu envers les hommes — et l'histoire tout court. L'Ancien Testament tout entier ne nous est-il pas présenté comme le fruit de l'expérience religieuse d'un peuple, expérience qui ne le différencie pas essentiellement des autres communautés humaines puisque son unique supériorité est « d'avoir poussé les valeurs religieuses plus haut et plus loin que les autres » (p. 36)? Son principal mérite, en effet, est d'avoir chargé l'histoire de valeur sacrale, en y lisant la manifestation de Dieu. Du fait de sa transcendance et parce qu'il n'est pas représentable en lui-même, Dieu ne peut être manifesté, selon ce qu'écrit l'A., que par l'immanence de l'histoire. Qu'on ne croie pas que la formule désigne ici le mode d'expres-

sion dont Dieu se sert pour se communiquer à nous (si Dieu nous parle, il entre nécessairement dans notre histoire) ; à vrai dire, Dieu ne parle pas, il n'est que manifesté par les choses et les hommes ; une note de l'A. ne nous laisse aucun doute sur sa pensée : « quoi qu'il paraisse, Dieu, parce qu'il est transcendant, ne parle jamais [11]. Ou plutôt, il ne parle que par les hommes de Dieu. Procédé *classique* dans l'histoire des religions, mais le judaïsme l'a porté à un point de perfection inégalé. Les « révélateurs » qu'il accueille ne sont pas des objets, mais des êtres humains... Et ceux-ci ne cherchent pas à percer les secrets de la nature ; ils sont des orienteurs de l'histoire [12]. » Les prophètes d'Israël ne sont que les initiateurs d'une religion de type culturel, qui prône le triomphe final de l'homme sur la nature hostile. Selon cette ligne de pensée, Jésus apparaît avant tout comme un prophète, dont l'intuition géniale n'a fait qu'intérioriser et universaliser le messianisme juif et dont l'action, aboutissement d'une expérience communautaire, s'exemplarise dans un modèle inégalable : celui du juste offrant par amour sa vie à Dieu.

Dans cette perspective de visée ascensionnelle qui réussirait à faire l'économie d'une intervention personnelle historique de Dieu dans le devenir de l'humanité, on pourrait se demander selon quelle norme il est possible de décider néanmoins que ce Jésus est la suprême théophanie de Dieu. Ce n'est point, semble-t-il, en s'appuyant, au préalable, sur l'affirmation de la divinité de sa personne ; c'est en se basant principalement sur son message parlé et vécu. Mais comment dès lors juger de ce message sinon selon un « type » immanent à l'esprit, une forme ou une catégorie à priori de ce que doit être la religion idéale, dont l'évangile de Jésus serait la traduction la plus pure ? S'il en est ainsi, n'est-ce point la conscience elle-même qui se fait juge de la Révélation, en la ramenant à un « type » immanent, possédé par l'esprit, de la religion absolue ? N'est-ce point subsumer le « fait » Jésus dans les catégories d'une religion de la raison ?

L'A. nous répondrait sans doute, si nous le comprenons bien, que cette visée intentionnelle, qui assume et constitue le « fait Jésus » en suprême théophanie de Dieu, est précisément ce que nous nommons

---

11. La Révélation historique n'est, en effet, pour l'A. qu'un monologue de la conscience religieuse avec elle-même : « Dialoguer avec Dieu, ce n'est pas lui parler comme à un interlocuteur qui répond dans le même langage, c'est plutôt, lui présent, et ne pouvant parler aucune langue humaine (il est transcendant) s'entretenir avec soi pour exprimer dans le registre psychologique le rapport mystérieux et ineffable qui relie l'esprit à Dieu » (*Phil. de la Rel.*, II, p. 259, n. 2). « Le dialogue biblique est à la fois un échange et un monologue, un échange puisque Dieu agit et l'homme réagit, un monologue, puisque c'est l'homme seul qui peut parler, mettre en formules, la *Parole de Dieu* » (*op. cit.*, I, p. 159, n. 1). Pour l'A., concevoir Dieu comme nous interpellant est dû à « un mécanisme familier de l'esprit, qui objective l'Absolu en Révélant intentionnel » (*ib.*, II, p. 216).

12. *La foi n'est pas un cri*, p. 55, n. 1.

la foi. Pour lui, en effet, tout élan de l'érôs humain suppose un épanchement de l'Agapè divine, la conversion de l'esprit est une réplique de la procession à partir de l'Absolu avec laquelle elle cherche à coïncider de telle sorte qu'elle participe au caractère gratuit — et non purement émanatif — du mouvement de descente [13]. Le fait Jésus est donc valorisé par référence à un Absolu divin, surnaturel, et tire de là son caractère d'expression suprême de la divinité [14].

Toutefois, si c'est notre visée de l'Absolu, présent en nous, qui constitue Jésus en norme idéale, indépassable de toute religion, qui le projette sur le plan de l'histoire comme Révélateur suprême, n'est-ce point parce qu'elle a, au préalable, décelé en lui l'incarnation parfaite des valeurs qu'elle poursuit et qui ne pourrait plus être dépassée? Mais si ces valeurs sont prises de l'éternité de l'esprit [15] et finalement de l'Absolu, pourquoi ne pas reconnaître que Dieu s'est lié à Jésus selon une relation unique, au point que ce dernier se situe dans un ordre qui transcende l'humanité commune?

Pour poser Jésus comme le « type » absolu du rapport de l'humanité à Dieu, ne se voit-on pas contraint d'affirmer, comme la conscience chrétienne l'a fait, dès le début, que le lien qui unit Jésus à Dieu dépasse l'expérience spirituelle des plus grands prophètes et que c'est

---

13. « Tout élan de l'homme vers Dieu, tout érôs, suppose un épanchement prévenant de l'Agapè divine. La grâce chrétienne a fort bien qualifié cette démarche » (*Philosophie de la religion*, tome I, p. 269, n. 1). L'opposition marquée par E. Bréhier entre Erôs et Agapè est factice : « L'Erôs qu'il présente comme aimantation de l'aimant vers l'aimé, lequel reste indifférent, s'explique chez Aristote où le Moteur immobile n'est pas source de la procession. Dans un contexte néoplatonicien [qui est celui de l'A.], il se comprend moins bien; conversion et procession cherchant à coïncider, le mouvement de retour participe du mouvement de descente; en sorte que l'Un, sans dialoguer comme un Absolu anthropomorphique (...), pratique un échange réel avec les termes qui dérivent de lui. A tout le moins, les termes dérivés n'étant rien que par l'influx reçu de l'Un, doit-on dire que toute démarche de leur part n'est qu'une manière de réponse à la motion processive » (*ib.*, p. 281, n. 4).

14. « Toute valeur religieuse, plus généralement, toute forme de sacré, est référence à l'Absolu. Le fait de la produire n'a de sens que si l'Absolu lui-même a un sens pour nous, c'est-à-dire en définitive si l'Absolu nous est présent » (II, p. 124). Le fait Jésus, lui-même, a été assumé et a dû être assumé par cette visée spirituelle, échappant à la durée, contemporaine de chaque conscience et exigence profonde de chaque esprit (cfr II, p. 125).

15. « La foi, écrit M. Duméry, est discernement d'un absolu supra-contingent, ce qui élimine tout risque et tout arbitraire; cet absolu, elle le vise à travers des schèmes contingents, mais le sens et la valeur qu'elle leur accorde sont pris de l'éternité de l'esprit » (*Philosophie de la religion*, t. II, p. 235, n. 1). « La foi se situe à des niveaux très différents. Au plan projectif, on a affaire à une foi historique; au plan spirituel, on a affaire à une foi méta-historique. La première concerne les structures contingentes où la conscience religieuse incarne, pour la rendre manifeste, la médiation éternelle qui réside en son cœur. La seconde se rapporte directement à cette médiation qui atteste la présence de l'Absolu à l'esprit. On a ainsi deux sortes de « fois », pourvues de fonctions distinctes. La foi historique saisit l'événement comme signe et ne s'arrête pas à sa matérialité. La foi méta-historique pose les valeurs religieuses » (*ib.*, p. 270, n. 2).

au titre de sa filiation unique et transcendante qu'il est apparu à l'Eglise des premiers témoins comme l'unique et suprême révélateur?

Cet aveu franc, nous ne le trouvons pas sous la plume de l'A., sauf sous cette forme bien réservée, d'après laquelle Jésus, révélant Dieu, se voit décerner une qualité divine, parce que le Dieu révélé lui est présent. S'agit-il toutefois d'une relation unique avec Dieu? Rien ne le laisse deviner, au simple niveau des affirmations explicites; on nous parle d'une présence dynamique et instrumentale, comme celle qui peut être reconnue à tout « prophète » [16]. Or, la foi du Nouveau Testament, en affirmant que « Jésus est le Seigneur » ne dit-elle pas bien davantage? N'est-ce point, au contraire, en raison de sa transcendance unique, qui le met d'emblée dans la sphère divine, que l'on explique et la place du Christ dans le kérygme apostolique, et l'importance primordiale de son exemple, et surtout, ce dont l'A. ne fait pas mention et qui nous semble capital, son rôle salvifique dans la destruction du péché et l'union effective à Dieu? Est-ce rendre suffisamment compte du rôle du Christ aux yeux des premiers fidèles que d'en faire avant tout un prophète de l'intériorité religieuse — fût-elle la plus pure — doublé d'un maître de vie?

Le Christ, ainsi interprété, est-il encore le Christ total de la Révélation chrétienne, telle qu'elle a été vécue par les premiers témoins? Il nous semble que la factualité de son exemple a un peu voilé, dans l'image que nous en donne M. Duméry, le mystère de son être, dont l'affirmation constitue néanmoins le centre rayonnant de l'adhésion spontanée du croyant. On s'explique sans doute que, selon les exigences de sa méthode, l'auteur n'ait pas tenu un compte suffisant du statut ontologique du Verbe incarné. Pourquoi en effet l'Absolu, terme de notre visée spirituelle, aurait-il à s'engager dans l'ambiguïté de l'histoire pour y opérer le salut de l'humanité, si celui-ci se situe dans la sphère de l'intériorité? Comme M. Duméry s'en explique ailleurs, le salut de l'homme, étant le fait de sa liberté sous la motion de l'Absolu et consistant dans sa libération même, par union à l'Aséité divine, toute dépendance réelle de l'extérieur semble exclue, toute soumission à une extériorité préalable, non constituée d'abord par la conscience, compromet cet appel de l'homme à la liberté. Dieu ne nous sauve donc pas *dans* l'histoire, mais l'homme se sauve à travers l'histoire, à travers les projections que l'Absolu lui inspire. Le Christ en est une, la plus élevée, mais au vrai, c'est le Verbe intérieur, imma-

16. Même dans la *Philosophie de la religion,* où il s'en explique davantage, toute ambiguïté n'est pas levée, au contraire : « en touchant sa limite par en haut, la révélation touche aussi l'infini; mieux, *elle est l'infini,* tout décalage entre elle et lui se trouvant désormais réduit. C'est pourquoi le Révélateur et Dieu ne font qu'un. La divinité de Jésus se tire ainsi, très logiquement et très réellement, de sa fonction révélatrice, non d'un raisonnement savant qui établirait à son sujet un statut anthropologique extraordinaire » (II, p. 282, n. 1).

nent à la conscience, qui lui confère une valeur [17]. On pourra bien s'inspirer de son exemple, le reprendre dans le culte, le monnayer dans une morale mais seule, au fond, c'est notre expérience intérieure du divin qui opère le salut de l'esprit et constitue la vraie révélation de Dieu.

Tout en reconnaissant avec une tradition chrétienne déjà ancienne que le Verbe peut illuminer l'âme de tout homme de la lumière de foi, on estimera sans doute que l'importance de l'Incarnation rédemptrice et de la Révélation historique qu'elle couronne n'est pas jugée à sa vraie valeur dans la présentation que nous en donne l'A. Si Dieu vient vraiment nous sauver dans l'histoire par le sacrement de l'Homme-Dieu, il faut bien dire que cette entrée de Dieu dans la chair n'est pas seulement une projection de la conscience religieuse, mais un « événement » imprévisible et décisif d'où dépend le salut de tout homme. Dès lors, sa « révélation » revêt une valeur unique, même dans sa forme empirique la plus humble, si c'est Dieu lui-même qui nous la délivre. Mais par là est valorisée du même coup toute l'expression où Dieu a enclos son mystère pour nous attirer vers Lui, depuis ses premières paroles prophétiques aux hommes jusqu'à son dernier mot de salut, le Verbe envoyé visiblement dans le monde.

Aussi, plus qu'une visée intentionnelle d'un Dieu insaisissable, à partir d'une expérience communautaire, captée par le plus grand des mystiques, sera-t-on autorisé à dire que la révélation chrétienne est bien Parole de Dieu faite chair et grâce à elle, message divin, humainement formulé, adressé à des témoins privilégiés et médiatement à la communauté humaine pour lui communiquer un dessein de salut et éclairer, par ce dévoilement de Dieu à l'œuvre dans l'histoire, son retour collectif vers Lui.

Intentionnalité et expression de la foi.

Pareille conception de la révélation ne semble pas rencontrer l'agrément de l'A. qui en dénonce l'insuffisance [18], mais nous allons voir les graves conséquences qu'entraîne cette fin de non-recevoir dans le rapport qui relie l'expression à l'intentionnalité de la foi : c'est le second point sur lequel nous voudrions formuler certaines réserves.

---

17. « Le fait Jésus implique bien les valeurs qu'on lui assigne. Mais celles-ci, s'originant dans le Verbe, sont des actes supratemporels. Pour en devenir participant, il faut non pas se confier à l'histoire, qui n'est qu'un signe, mais entrer dans l'intériorité et l'éternité de l'esprit » (*ib.*, p. 128). « Le jeu normal de la conscience incarnée (en qui le nouménal s'exerce comme fonction phénoménalisante) n'impose-t-il pas que le Verbe éternel soit projeté en Verbe historique? » (*ib.*, p. 280).

18. « On imagine parfois que des esprits exceptionnels, pris du sein d'Israël, ont capté dans la solitude des messages chiffrés tombés du ciel; ils les auraient recueillis et transmis en rencontrant une audience inégale. La réalité est autre et plus complexe... » (*La foi n'est pas un cri*, p. 42-43).

Pour l'A., en effet, Dieu ne parlant pas et ne faisant que susciter dans l'âme une intention qui Le vise par-dessus tout savoir (comment existerait-il un savoir de l'ineffable?), toute expression émane de la conscience elle-même. Sans doute, remarquons-le avec l'A., elle le fait sous l'emprise de cette intentionnalité; c'est là la norme, le vecteur invariant qui mesure la justesse des représentations, des schèmes, des notions. Elle en a même besoin : comment pourrait-elle sans eux orienter sa quête du divin? Mais ce n'est pas leur signification rationnelle qui importe ici, c'est leur aptitude à traduire correctement la visée initiale [19]. Or, notons-le, ces schèmes, ces notions, nécessaires au caractère social de la religion, sont empruntés aux milieux culturels où elle vit : c'est le corps, l'enveloppe, occasionnelle et précaire, encore que nécessaire, de l'intentionnalité créatrice. Ils peuvent être, ils sont probablement disparates entre eux, puisque empruntés à des milieux différents, mais la visée intentionnelle qui les soutient, leur confère l'unité. Certes, ils n'ont point, absolument parlant, partie liée avec elle; d'autres schèmes, d'autres notions conviendraient aussi bien, mais pourquoi les changerait-on, alors qu'une expérience déjà longue en a éprouvé et vérifié la commodité?

Pour l'A., cette expression de l'intentionnalité chrétienne commence très tôt, en fait dès le témoignage apostolique. Nous avons vu plus haut que la résurrection du Christ, dans la forme même où elle s'est exprimée chez les Apôtres, n'est qu'un schème de leur foi à la messianité. Le schème « immortaliste » dont se sert la pensée grecque aurait pu convenir également, bien qu'à l'expérience, il se révèle moins expressif [20]. Car ce qui cherche, au fond, à se traduire sous cette re-

19. « (La conscience) a besoin d'images et de catégories pour orienter sa quête de valeurs, y compris les valeurs du sacré et du divin. Dans la mesure où symboles et idées l'acheminent vers la reconnaissance du mystère, ils jouent correctement leur rôle. S'ils venaient à intercepter le regard, à arrêter l'intentionnalité religieuse au lieu de la porter, ils seraient à proscrire... En somme, qu'il s'agisse de dogmes, c'est-à-dire de notions pourvues d'une enveloppe intellectuelle, ou qu'il s'agisse de schèmes spontanés, de représentations jaillies de l'attitude religieuse concrète, on se trouve toujours en présence du même phénomène : une intention dynamique, vivante, se donne un corps expressif; elle en a besoin pour s'exercer; mais il est à son service, tandis qu'elle-même est au service des valeurs, non des expressions qu'elle forge pour les atteindre » (*Encycl. Franç.*, 19, 38, 12).

20. « Le schème du ressuscité n'est, somme toute, qu'un index de transcendance spirituelle. Il n'est pas sûr que les schèmes « immortalistes » dont se sert la pensée grecque, soient meilleurs pour exprimer la victoire de l'âme sur la mort biologique. Et en tout cas la question n'est pas de décider où se trouve la formule la plus adéquate pour marquer la supériorité de l'esprit sur le corps. Elle est de savoir si oui ou non on admet la primauté du principe spirituel sur la matière, de l'éternité sur le temps. Chacune à sa façon, la foi chrétienne et la philosophie grecque ont tenu à affirmer cette primauté. On ne verra donc pas une erreur dans le schématisme, au premier abord déconcertant, mais finalement très expressif, de la résurrection » (*ib.*, 19, 38, 11). N'est-ce pas trop peu dire? Le schème de résurrection, avec réanimation du corps du Christ, devenu pneumatique, n'est-il pas apparu à saint Paul comme lié essentiellement au message qu'il avait reçu mission de proclamer à tous, Juifs et Gentils? C'est sur ce point

présentation, c'est uniquement la primauté du principe spirituel sur la matière, de l'éternité sur le temps; or, à leur façon, la foi chrétienne et la philosophie grecque ne l'ont-elles pas affirmé toutes deux?

On mesure sans doute la portée de ces affirmations quand on songe que les schèmes, selon M. Duméry, embrassent la quasi-totalité du dogme chrétien, depuis la naissance virginale, en passant par la théorie du Logos, jusqu'à l'enfer et le ciel [21]; disons tout de suite et l'A. y insiste, qu'il n'est pas question de les abandonner, puisqu'en des situations données, ils ont préservé l'invariant de la visée de Dieu; pourtant, on aurait tort de lier absolument à ces enveloppes fragiles — de soi désintégrables — le dynamisme d'une foi qui ne rejoint Dieu qu'en s'appuyant momentanément sur elles. On ne peut, en effet, d'après M. Duméry, ériger un schème au niveau d'une vérité absolue, puisqu'il n'est pour l'intelligence qu'un tremplin imaginatif capable de lui faire viser une valeur religieuse qui la dépasse et est au-delà de toute représentation [22].

On devine sans doute ici que cette conception du dogme s'inspire d'une épistémologie qui sépare radicalement les niveaux d'intelligibilité et dénie à l'avance toute signification « noétique », valable pour qualifier l'Absolu, aux représentations sensibles ou imaginatives que la Parole de Dieu a pu assumer pour traduire son mystère. En dernier ressort, n'est-ce point une doctrine de l'analogie révélée, qui fait, ici, singulièrement défaut?

On imagine sans peine la raison. Si les symboles ou les schèmes sont uniquement des projections sur le plan imaginatif de la conscience, éprise de l'Absolu et incapable de le représenter correctement, on ne voit pas, en effet, quelle valeur définitive on pourrait leur reconnaître. Mais si Dieu lui-même, à travers les prophètes et le Christ, inspire leur choix et les charge de convoyer pour nous le mystère, ne leur confère-t-il pas, en dépit de leur inadéquation radicale, une valeur expressive, « révélatrice » de son être, que l'intelligence pourra discerner à la lumière de la foi qui nous rend connaturels à Lui [23]?

---

précis qu'il se heurta à la mentalité grecque « immortaliste », dans son discours aux Athéniens (*Actes*, XVII, 32-34), mais loin de le « transposer », il s'y attacha plus que jamais comme au fondement même de sa foi : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi ! » (*I Cor.*, XV, 14 et 17).

21. « Comme foi religieuse, comme structure d'existence, (le christianisme) garde toute son unité : car il se résume dans l'identification au Christ dans l'adoration du Dieu de Jésus. Il a beau manier les schèmes les plus disparates : naissance virginale, péché d'origine, expiation par le sang, préexistence du Verbe, changement de l'homme par la grâce, enfer, ciel, tout cela n'est que représentations dérivées au service d'une même foi intentionnelle » (*Encycl. Franç.*, 19, 38, 11).

22. « Ce qui différencie les schématismes, ce n'est pas la croyance, c'est la culture. ... L'intentionnalité religieuse... se définit par la valeur où elle tend, non par le choix de ses expressions, ni par sa rigueur réflexive » (*Philosophie de la religion*, t. I, p. 125-126).

23. Sur cette analogie de la foi, on peut se référer au beau livre du P. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini*, en particulier aux chapitres V :

S'il ne fallait leur reconnaître qu'un rôle de « fusées porteuses », aptes à soutenir la conscience incarnée dans son incessante montée vers Dieu, pourquoi l'Eglise les vénère-t-elle comme des expressions « authentiques » de sa foi et les conserve-t-elle indéfiniment dans son dépôt? Pourquoi ne pourrait-on les changer, s'ils sont, en fait, interchangeables? Leur efficacité en un temps est-il gage d'une efficacité pour *tous* les temps? On ne voit pas comment dénier à une humanité plus cultivée le droit, ne disons pas de « démythologiser » l'Evangile, mais de remplacer ces représentations, naïves aux yeux de certains, par des symboles plus affinés, si, dans son progrès vers l'intériorité spirituelle, elle ne peut plus s'en accommoder. L'A. ne donne pas ni ne laisse entrevoir de réponse satisfaisante à ces questions.

Sans doute, estimera-on aussi que la reconstitution historique du fait évangélique, qui appuie ses intuitions de base, montre parfois quelque liberté prise avec les textes. On a déjà pu en juger par tout ce qui est dit des apôtres, doués d'une inventivité vraiment prodigieuse, d'un sens théologique très averti, puisque ce sont eux qui ont structuré le message de Jésus et, avec un instinct d'adaptation surprenant, lui ont donné cette forme exemplaire qu'on pourrait difficilement dépasser [24]. Cette interprétation ne semble guère conciliable avec le portrait peu flatteur que les évangiles et les Actes, même après la Pentecôte, nous laissent entrevoir des premiers témoins du Christ.

Jésus et l'Eglise.

Il est un point dans cette construction ingénieuse, que je voudrais relever, c'est la manière dont l'A. envisage la fondation de l'Eglise par Jésus. On peut y apprécier l'adresse avec laquelle il a su tourner à son avantage une difficulté classique. A en croire une certaine exégèse indépendante, rien ou presque rien n'affleure, au niveau des textes évangéliques, d'une intention explicite du Christ de fonder une Eglise et voici qu'elle surgit, toute structurée, quelque temps après sa mort. On sait qu'au début du siècle, les écoles libérale et eschatologiste avaient fondé sur ce procès de carence leurs conclusions opposées, mais également négatives.

Au centre de l'analogie révélée et VI : Extensions de l'analogie révélée (pp. 119-169, spécialement les pp. 161-165).

24. Cette dialectique spontanée des apôtres est fréquemment exaltée par l'A. : « On vante le courage des apôtres qui, le jour de la Pentecôte, annoncent le Ressuscité. Mais c'est là leur cri de délivrance, la conclusion heureuse à laquelle ils sont parvenus. Leur vrai courage est dans leur intelligence de la Passion; il est dans la croix aimée, surmontée, comprise; il est dans le calvaire accueilli sous le signe de la résurrection... Il y a dans ce mouvement de pensée, dans cette suite d'événements, quelque chose de si intrépide, de si audacieux, de si religieusement tonique, qu'on y reconnaîtra sans peine l'Esprit inspirateur de la Pentecôte ». Et, plus bas, à propos de la résurrection : « J'estime que les hommes qui ont introduit ce concept, iranien d'origine, puis sémitisé, dans la synthèse chrétienne, ont rendu à la religion un service inappréciable » (*La foi n'est pas un cri*, p. 88-89).

L'Eglise répond-elle à une intention de Jésus? Qui le prouvera en s'appuyant sur des textes lacuneux? Qu'importe, répond l'A., cette absence apparente d'intention psychologique de la part du Christ, il suffit que l'Eglise corresponde à son intentionnalité. Si la reprise délibérée de son expérience et de sa visée personnelle de Dieu fonde vraiment l'Eglise, ne faut-il pas dire qu'elle découle de ce qu'il a été et de ce qu'il a fait? Ne s'inscrit-elle pas dans la ligne même de son intentionnalité originelle? Par conséquent, ne doit-elle pas être portée à son compte, si Dieu se sert de lui comme d'un médiateur de sa « révélation »? Sans doute, mais le Christ l'a-t-il voulue consciemment? Question peu pertinente, pense l'A. Ne suffit-il pas que Jésus soit à l'origine et comme l'occasion du mouvement qui la fonde pour qu'on doive lui en reconnaître la paternité? Est-il requis du phénoménologue religieux de rechercher dans la biographie du Christ l'événement contingent, sans doute inaccessible, qui inaugure un mouvement, alors qu'il s'agit avant tout d'examiner les structures? Reconnu Seigneur par les siens à la lumière de la Pentecôte, le Christ fondait l'Eglise.

M. Goguel marquerait sans doute son accord sur une pareille interprétation, si proche de la sienne, et qui laisse intacte sa position libérale foncière [25]. A ce compte-là, en effet, ne faut-il pas dire que l'Eglise est, en réalité, fondée sur la foi dans le Christ, sur la valeur de son exemple, mais l'élément institutionnel qui la structure n'est-il pas affecté du même indice de relativité que nous avons reconnu aux dogmes [26]? Qui me dira si les apôtres ont bien traduit l'intention du Christ, en réassumant les cadres juifs d'une économie désormais périmée, alors que Jésus avait prêché un universalisme qui en brisait à l'avance les limites? Que dire des emprunts ultérieurs faits aux autres cultures, en particulier à l'Empire romain, « avec sa manie ou son génie

---

25. Goguel écrit : « Il se pourrait que Jésus n'ait ni voulu ni prévu l'Eglise et que celle-ci, pourtant, soit née de son action et qu'elle ait été la forme sans laquelle son œuvre aurait entièrement avorté.

» Les forces qui ont agi ont leur source dans la personne et dans l'action de Jésus. L'idée et le fait de l'Eglise sont nés parce que Jésus avait polarisé la vie religieuse de ses disciples autour de sa personne. » (*L'Eglise primitive*, 1947, p. 16).

26. En fait, c'est ce que l'A. reconnaît dans l'article déjà cité de l'*Encyclopédie* : « Il vient un moment où la religion recontre la culture, la société, les institutions; elle y prend place, elle s'y implante, elle n'a de cesse qu'elle ne s'y soit donné un corps nouveau. Cela produit les dogmes, la discipline, l'organisation ecclésiastique. On peut estimer que le christianisme eût été différent s'il avait trouvé devant lui une autre culture que l'hellénisme, une autre société que celle du monde méditerranéen, d'autres principes institutionnels que ceux de l'empire romain avec sa manie, ou son génie de la centralisation. En fait, il les a trouvés et en a profité. C'est pourquoi il a les traits d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. Pourtant, même s'il était né sous d'autres cieux, s'il avait grandi dans une autre ambiance, s'il s'était abreuvé à d'autres sources, il aurait encore éprouvé le besoin de s'organiser, de se réfléchir, d'entrer dans des cadres institutionnels et culturels » (19, 38, 13).

de la centralisation »? Le rabbi Jésus pouvait-il prévoir cette extension de son œuvre? On reste perplexe, en effet, s'il ne s'agit que d'un prophète, même du plus grand, et non de l'architecte divin de l'œuvre du salut. Cette chute progressive d'une intentionnalité spirituelle dans une institution, qui se fait plus complexe à mesure qu'elle vieillit, est-ce au Christ de saint Jean qu'on doit l'attribuer?

S'il ne l'a pas prévue, mais s'est contenté de proposer aux siens une attitude spirituelle que ses épigones se chargeraient de structurer, après lui, au gré des situations historiques, peut-on dire vraiment que Jésus a fondé l'Eglise comme institution? Supposons même que celle-ci ne soit qu'une reprise intentionnelle par ses disciples de sa vie et de sa visée de Dieu, encore faudrait-il reconnaître au Christ, pour l'en rendre responsable, une conscience de la valeur universelle et exemplaire de son expérience religieuse et un discernement surprenant pour l'enclore et la transmettre à ses disciples dans une structure définitive et assimilable à tous. Mais n'est-ce point postuler chez lui une conscience qui transcende le temps et les temps, parce qu'il les domine, en un mot, une conscience divine [27]? N'est-ce point nous ramener là, une fois de plus, au mystère ontologique du Christ, au mystère de son être dont on croyait pouvoir faire précision?

En conclusion, force nous est de reconnaître que l'essai de M. Duméry, en dépit de ses réels mérites, nous laisse quelque peu insatisfait dans l'interprétation qu'il nous présente de la première confession de foi chrétienne : le Christ est Seigneur et il est vraiment ressuscité (*Rom.*, X, 9). Peut-être un critique de la religion se devait-il de chercher à expliquer ces affirmations centrales du kérygme. L'A. s'y est essayé, mais tout en multipliant les emprunts aux hypothèses séduisantes que les esprits les plus ingénieux de notre temps ont imaginées pour rendre compte de ce fait, il nous paraît avoir révélé l'insuffisance de toute construction qui ne repose pas sur ce fondement simple et solide de l'« événement », seule explication cohérente de l'adhésion de foi. Sans doute serait-ce là franchir les frontières de la phénoménologie. On peut, certes, à partir d'elle, chercher à éclairer la structure de la foi et de la religion chrétienne; il ne suffit pas néanmoins de montrer qu'elles sont liées à l'histoire et à la psychologie religieuse pour les accréditer — on ne ferait que vérifier, en ce cas, une loi

---

27. Comme tout s'éclaire, alors, dans les silences apparents de l'Ecriture, si Jésus, étant Dieu, a prévu l'avenir du Royaume qu'il instaure, en a disposé lui-même l'accroissement, en se contentant de déposer dans les hommes qu'il s'est choisis les germes d'une œuvre que le Saint-Esprit ferait mûrir en son temps? Au reste, il ne manque pas dans les évangiles d'indices manifestes d'une volonté du Christ de fonder l'Eglise. Outre les textes explicites de saint Matthieu, dont l'authenticité résiste à tous les efforts de la plus exigeante des critiques, outre la structure ecclésiologique de ce même évangile, la chose, sinon le mot, est inscrite dans la texture même de leur témoignage.

générale ; — il faut aller plus profond et justifier le fait ou du moins la possibilité d'une *positivité divine,* ce que l'A. eût été, nous semble-t-il, en peine d'établir à partir de la notion de transcendance qui lui sert de point de départ.

Car ce qui me paraît percer, par endroits, dans les exigences intellectuelles qui inspirent la tentative de M. Duméry, c'est une sorte de crainte instinctive de voir se contaminer la pureté du transcendant : l'Absolu court le danger, quand il daigne s'unir à notre immanence, de déchoir de son inaccessible solitude ; l'intentionnalité de l'esprit, quand elle s'incarne dans les notions et dans les mots, risque de s'enliser dans la superstition [28] ; une religion spirituelle, quand elle se structure en institution, est guettée par la sclérose de la magie et du système... Voilà pourquoi l'intentionnalité religieuse, qui revêt ces téguments protecteurs pour durer dans l'histoire, n'a jamais avec eux partie liée. L'impact même de l'histoire, si fortement souligné dans cet essai, ne serait si volontiers reconnu que... pour qu'on s'en préserve et qu'on sache reconnaître, dans le christianisme, la primauté absolue de l'intention spirituelle, commune à toutes les mystiques, sur toutes ses expressions.

Nous reconnaissons volontiers et apprécions, comme il se doit, cette intention profonde de l'A. de sortir le christianisme du ghetto spirituel où le confine trop souvent encore la pensée philosophique, hantée néanmoins de nos jours par le problème religieux. L'ouvrage de M. Duméry rendra, à cet égard, d'éminents services, ne serait-ce que par le souci de légitimer, en face d'une raison volontiers niveleuse, la spécificité de l'attitude religieuse et de ses catégories propres et la vérification critique qu'il en propose dans le « fait » chrétien. Dans cette reconstitution, nous n'avons, en somme, que souligné certaines ambiguïtés, dues, sans doute, à la concision voulue de l'expression et, en partie, au point de vue critique adopté par l'A. Il est possible qu'on ne puisse dirimer par la seule critique des structures chrétiennes, au moins par une critique qui se donne une base aussi étroite, les prétentions du christianisme à être la religion unique de l'humanité. Avoir écrit un livre pour nous mettre en tentation de le croire, mérite déjà tous nos éloges.

Eegenhoven-Louvain Georges DEJAIFVE, S. J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

28. « Si l'idée se donne un schème, ce schème sera toujours trop étroit... Si la conscience s'hypnotise sur le schème, si elle confisque l'idée, elle devient victime de son imprudence ou de sa naïveté... Il faut reconnaître tout ensemble la nécessité du schème et son insuffisance... » Il faut faire des schèmes, « non pas un *signum quod,* mais un *signum quo,* non l'objet de la visée mais son instrument. Autrement l'intentionnalité religieuse, loin de se rapporter à son objet, qui est le mystère de Dieu, se fixerait, par exemple, sur des notions abstraites ou, à l'opposé, sur des événements historiques, les unes et les autres coupés du contexte où peuvent leur être conférés sens et valeur. Ainsi naît la superstition. » (*Philosophie de la religion,* t. I, p. 127 et 128).

Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament

Origène vivait dans la Bible. Il la médita, l'expliqua, la commenta pendant toute sa vie. Or, cette Ecriture Sainte, qu'il considérait comme « un livre unique », est une collection de documents provenant des époques et des milieux les plus variés. La critique non croyante peut se contenter d'enregistrer cette variété. Mais l'attitude du croyant ne peut se réduire à cette pure constatation. Pour lui le même Dieu vivant est l'auteur de toute l'Ecriture, c'est Lui qui se manifeste à nous à travers toutes ses pages. Comment l'y reconnaître, Lui qui nous montre des visages tellement variés? Tout l'effort de l'exégèse chrétienne tend à réaliser cette tâche : en tenant compte du progrès de la Révélation et de l'étude des genres littéraires, elle essaye de dégager ainsi, dans les récits bibliques, l'essentiel du message religieux du revêtement stylistique variable dans lequel il fut proposé par des hommes et pour des hommes d'une mentalité très différente de la nôtre.

Origène se voyait obligé d'affronter ce même problème, qui de son temps se posait du reste avec une acuité extraordinaire : la séparation qu'avait introduite Marcion entre le Père de Jésus-Christ et le Dieu de l'Ancien Testament pesait avec une gravité singulière sur les consciences chrétiennes de l'Antiquité. Le Dieu de la Bonté, dans lequel ils croyaient, était-il bien, pouvait-il bien être, le Dieu de l'Ancien Testament, ce Dieu qui sévit, qui se met en colère, qui se repent? Quand en écrivant sur la philosophie de Celse un auteur moderne, M. Rougier, dit : « A côté du vieillard vaniteux, sectaire, courroucé et vindicatif qu'est le Dieu d'Israël, toujours prêt à brandir la foudre et à envoyer ses anges comme des sicaires, semant la guerre, la peste, la mort et l'épouvante, le Dieu de Celse possède la noble, la majestueuse et apaisante sérénité de Jupiter d'Otricoli, que ne saurait atteindre ni dommage, ni affront »[1], son affirmation, bien que très inexacte dans toutes ses appréciations, pourrait bien être l'expression fidèle du malaise que beaucoup de chrétiens cultivés éprouvèrent en lisant les invectives de Marcion contre le Dieu d'Abraham.

Le problème était donc posé. Les tentatives de solution ne tardèrent pas à se présenter. On connaît celle de Tertullien : « Quaecumque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum Deo; quaecumque

1. L. Rougier, *Celse, ou le conflit de la civilisation antique et du Christianisme primitif*, Paris, 1925, pp. 261-262.

autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro [2]. » C'était une voie sans issue, heureusement elle fut bientôt abandonnée. L'auteur des Homélies Pseudo-Clémentines donne une autre solution. Il suppose une falsification immense, œuvre d'un faussaire universel qui aurait semé des erreurs à travers toute la Bible [3]. L'auteur doit avoir traversé de graves luttes intérieures pour être tombé sur cette échappatoire forcée.

Origène avait donc à donner une réponse satisfaisante à une difficulté brûlante. Il s'y applique avec toutes ses forces. Examiner la solution qu'il propose, voici le but du travail présent.

Le principe général, qui guidera Origène dans toutes ses recherches, est la thèse, empruntée du reste à Philon, que « l'Ecriture étant divine, le sens qu'elle a, doit toujours être digne de Dieu et utile à l'homme [4] ». Voyons comment il s'y prend dans son application.

Il constate que la Bible, prise dans son sens obvie, nous donne souvent une image indigne de Dieu, elle le montre soumis à toutes sortes de limitations humaines. Mais n'est-il pas très *digne d'un Père,* dit-il, de s'adapter dans sa manière de parler aux capacités mentales et aux nécessités de son fils? Voici obtenue l'idée de la « condescendance » (synkatabasis), énoncée déjà par Philon [5], dont Origène fera une des charnières de son exégèse. Voyons intégralement un très beau texte d'Origène où il s'explique sur notre problème :

« Quand nous engageons une conversation avec un enfant de deux ans, nous employons à cause de lui un jargon enfantin, car il est impossible que les enfants nous comprennent, si nous ne déposons pas notre dignité d'hommes adultes et si, en parlant aux enfants, nous ne nous abaissons pas à leur langage. Je voudrais que tu penses la même chose de Dieu, quand il gouverne le genre humain, surtout quand cette humanité est encore dans son enfance. Observe donc, comment, tout en étant des personnes adultes, nous changeons même les noms des choses pour parler aux bébés. Pour dire 'le pain', nous employons le mot qui est le leur; à la boisson nous donnons également un autre nom enfantin et puéril et non celui que nous employons en parlant à des hommes adultes, du même âge que nous. Et encore : quand nous parlons aux enfants des vêtements, nous leur donnons des noms différents en inventant d'une certaine façon des noms enfantins. Faisant cela, sommes-nous imparfaits pour autant? Si quelqu'un nous entend, quand nous bavardons avec les enfants, dira-t-il : Ce vieux a perdu la raison, il a oublié sa barbe et son âge mûr? Ne permettra-t-on pas plutôt que celui qui parle avec un enfant, ne fasse pas usage d'un vocabulaire accompli qui convient aux vieillards, mais par condescendance

2. *Adv. Marc.,* II, 27.
3. II, 40; *P.G.,* 2, col. 105.
4. *In Jer.,* 20, 1; III, 176, 10-11; *Princ.,* 2, 4, 4; V, 132, 5-8; (nous citons selon l'édition : « Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin-Leipzig ». L'abréviation du titre est suivie par les numéros qui indiquent le livre et le chapitre du traité; le chiffre romain qui suit, indique le volume de l'édition, les chiffres arabes à la fin indiquent la page et la ligne). Cfr J. Daniélou, *Origène,* Paris, 1948, pp. 180 ss.
5. Philo, *Immut.,* 11, 54.

parle d'une manière enfantine? Or, Dieu s'adresse à des enfants! » Origène cite pour appuyer sa thèse *Deut.*, I, 31, puis il entre dans les détails. La repentance de Dieu; ses menaces accompagnées d'expressions qui semblent indiquer qu'il ignore l'avenir, la colère, la fureur de Dieu : ce sont là des expressions que Dieu prononce « faisant semblant d'être un enfant » et « pour convertir et redresser des enfants. Nous aussi nous montrons aux enfants un front courroucé, non pour exprimer une colère intérieure, mais pour une raison de prudence. » L'homme toujours souriant qui néglige la correction de ses enfants cause leur perte. « L'Ecriture dit que Dieu se fâche et qu'il est en colère, pour que tu te convertisses et deviennes meilleur. En réalité il ne se fâche pas, et il n'est pas agité par la colère [6]. »

Le fils du martyr Léonide, le Didascale d'Alexandrie, voit toujours en Dieu le grand pédagogue cosmique. Cette idée, qui lui servira pour sa théodicée grandiose, est donc également un des principes de son exégèse : Dieu en traitant avec des enfants s'adapte à leur manière de parler : or, tous les hommes sont des enfants devant Dieu [7].

Ce principe de la « condescendance » explique les expressions qui attribuent des membres humains à Dieu : ses mains, ses yeux, ses oreilles, ses pieds expriment les aspects divers de sa puissance [8]. Il explique aussi l'attribution de passions humaines à Dieu : sa repentance n'est pas un changement en Dieu, mais une manière humaine d'exprimer les changements dans les effets de l'économie divine [9]. La colère et la fureur sont exclues de Dieu avec une insistance toute particulière : l'ombre de Marcion ne disparaît jamais des yeux d'Origène. La colère de Dieu est homonyme de la colère humaine — dit-il —, or, les homonymes sont, selon une définition d'Aristote, qu'Origène reprend, des réalités dont seul le nom est commun, la définition de l'essence qui est au fond du nom étant différente [10]. La colère de Dieu n'est donc pas du tout une passion : c'est une expression employée pour des raisons pédagogiques, la fureur de Dieu est comme le front courroucé d'un père dont le cœur déborde d'amour [11].

Le double aspect pédagogique qu'Origène découvre dans la Révélation divine, c'est-à-dire son aspect d'adaptation et celui d'éducation, lui donnait donc la possibilité d'éliminer beaucoup de difficultés de l'Ecriture Sainte. Du reste, il n'employait pas seulement ce point de vue pour expliquer les anthropomorphismes bibliques et certaines sévérités de langage, qui lui paraissent excessives; il lui sert également pour donner une explication au moins partielle de l'imperfection de la législation dans l'Ancien Testament [12] et du caractère rudimen-

6. *In Jer.*, 18, 6; III, 158, 19-160, 21. Cfr *C. Cels*, 4, 71; 340, 20-26; *In Mt.*, 17, 6; X, 594, 17-32.
7. Cfr *In Is.*, 7, 1; VIII, 279, 24-280, 13.
8. *Princ.*, 1, 1, 1-4; V, 16, 19-20, 4 et passim.
9. *Fragm. I Sam.*, n. 4; III, 295, 27-296, 7.
10. *In Jer.*, 20; III, 177, 14-19.
11. Cfr *In Exod.*, 8, 5; VI, 227, 1-6; *In Ez. H.*, 1, 3; VIII, 325, 10-13.
12. Sel. Lev. Migne, *P.G.*, 12, 397 C.

taire de l'enseignement littéral de l'Ecriture en général [13]. Même l'enseignement de Jésus n'est qu'un « enseignement enfantin [14] » ; « il ne parle pas des choses divines et ineffables. Il parle ce que les enfants peuvent comprendre [15]. »

Avec le principe de la « condescendance » ainsi compris, Origène renonçait assurément à soutenir la perfection absolue de la lettre de la Bible, mais loin de s'en émouvoir, il y voit plutôt la confirmation de ce caractère de Dieu, qu'il chérit le plus : sa bonté. En s'adressant à Celse il s'écrie : « Tu voudrais peut-être que Dieu ...quand il traite avec les hommes considère seulement ce qu'il est lui et ce qu'il se doit, sans avoir nul égard à ce qui convient d'être enseigné aux hommes qui sont sous l'économie et la conduite de son Logos, ni à ce qui peut être dit à chacun selon son propre caractère? » [16] Dieu se comporte comme un brave cuisinier qui prépare les plats selon le goût des gens de campagne sans se soucier du goût raffiné des gens de qualité. C'est une marque d'amour universel : « La nature divine, qui donne ses soins non seulement à ceux qui ont la réputation d'avoir une bonne culture grecque, mais aussi au reste de l'humanité, descendait au niveau de cette foule de personnes simples à qui elle s'adresse » [17].

L'idée de la condescendance divine combinée, comme nous l'avons vu, avec une prise de conscience du progrès dans l'économie divine, auraient-elles pu suffire à Origène pour expliquer toutes les difficultés d'expression que comportait nécessairement une révélation de la vérité divine à des hommes limités et variables? Certains croient que oui [18]. Origène en tout cas n'était pas de cet avis.

Il avait une idée extrêmement haute de l'inspiration des Ecritures et si nous l'avons vu tout à l'heure déprécier en quelque sorte la valeur de leur enseignement littéral, il ne tarde pas à exalter le sens plus profond de ces mêmes Ecritures, celui qu'il aime à nommer le « sens spirituel ». L'Ecriture, qui dans son sens obvie aidait les anciens juifs et aide même les âmes simples des chrétiens à faire les premiers pas vers Dieu, contient également *dans toutes ses pages* des enseignements profonds et *parfaits* sur la nature divine, qu'on doit y découvrir par une étude approfondie [19].

---

13. Cfr H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* Paris, 1950, pp. 255 ss. Voir Origène, *In Jo.,* 15, 5; IV, 229, 32-230, 21.
14. *In Is.,* 7, 1; VIII, 280, 13.
15. *Ibid.,* 279, 24 ss.
16. *C. Cels.,* 2, 76; I, 198, 27-199, 4.
17. *C. Cels.,* 7, 59-60; II, 208, 25-210, 23.
18. J. Patrick, *The Apology of Origen in Reply to Celsus,* Edimbourg-Londres, 1892, p. 319 : « In his (Origen's) view of the self-limitation of God in His Word, he had a grasp of the principle of development which would have accounted for all that was perplexing in a revelation of divine truth to men... ».
19. Concernant les divers « sens » de l'Ecriture, la terminologie d'Origène

L'hérésie Marcionite jouait certainement un rôle important dans la formation de cette thèse. Origène remarque une fois en passant que le propre des hérétiques est « de ne pas conserver dans l'explication des écritures la ' symphonie ' du commencement jusqu'à la fin [20]. » Pour lui au contraire l'Ecriture est un Livre Unique, et son vrai enseignement révèle *partout* les mêmes profondeurs. La conséquence de cette position sur la question de l'idée de Dieu dans l'Ecriture était qu'Origène ne pouvait pas se contenter de dire que certains livres de l'Ecriture Sainte donnaient, pour des raisons d'adaptation et d'éducation, une idée imparfaite de Dieu. Il voulait trouver la « vraie » idée de Dieu dans toutes les pages de la Bible et il croyait pouvoir y réussir. Il nous reste à examiner l'ordre de ses procédés.

En bon exégète il se met à étudier avant tout le contexte immédiat des textes difficiles et y trouve souvent une solution qui le satisfait. Ainsi p. ex. les paroles sévères de Jahweh, prononcées au sujet d'Israël : « Je les frapperai de mort, je les ferai périr » (*Num.*, XIV, 11). Elles s'expliquent quand on lit jusqu'au verset 20, qui raconte comment Dieu, à la prière de Moïse, accorde son pardon. Le commentaire d'Origène est d'une rare beauté :

« Si le Seigneur profère une telle menace — dit-il — ce n'est pas pour montrer que la nature divine apparaît sujette aux passions et au vice de la colère; c'est pour faire connaître la charité de Moïse pour le peuple et la bonté incompréhensible de Dieu envers tout pécheur. Il est écrit que Dieu se met en colère et menace le peuple de mort; que l'homme en tire ces enseignements : il tient assez de place devant Dieu, Dieu lui fait assez de crédit pour que, même s'Il avait quelque sujet d'indignation, elle soit apaisée par les supplications des hommes... Car la bonté qui succède à la colère montre le crédit de Moïse auprès de Dieu et apprend que la colère est incompatible avec la nature divine [21]. » Voici donc un texte « amer » qui, à mieux y regarder, enseigne la bonté divine : Origène est satisfait [22].

Mais le contexte immédiat ne donne pas toujours de solution satisfaisante. Origène cherchera alors des lumières dans les autres passages de l'Ecriture Sainte qui traitent de la même question, ou qui emploient le même mot, ou dans lesquels il s'agit au moins d'une situation semblable. « Rapproche les textes entre eux, comme l'Apôtre te l'enseigne [23], et tu verras : tu trouveras la plus grande douceur là où on pensait trouver la plus grande amertume [24]. »

---

diffère de la terminologie des théologiens modernes. Pour lui le « sens littéral » est le sens matériel des récits, pris complètement « à la lettre ». Le sens métaphorique des métaphores bibliques, le sens symbolique des actions du Christ, le vrai sens des passages difficiles, qu'on ne peut découvrir qu'en les comparant à d'autres passages, le sens typique, le sens allégorique, tous rentrent pour Origène dans la catégorie du « sens spirituel ». Pour les exégètes modernes au contraire ce ne sont que les deux derniers sens, qui sont appelés strictement « spirituels », tandis que les précédents font encore partie du sens littéral.

20. *In Jo.*, 10, 42; IV, 219, 23-24.
21. *In Num.*, 8, 1; VII, 49, 14-24.
22. Cfr encore *In Jer. H.*, 1, 16; III, 15, 2-5.
23. Allusion à *I Cor.*, II, 13.
24. *In Ez.*, 1, 2; VIII, 322.

La baguette magique qui lui rend possible de transformer beaucoup d'amertume en douceur est un texte de l'épître aux Hébreux : « Quel est le fils que son père ne châtie pas? » (*Hébr.*, XII, 7). Origène le cite sans cesse [25]. Il y voit l'affirmation du caractère curatif des châtiments divins : tous les textes qui racontent que Dieu inflige des punitions, soit aux Israélites, soit aux autres nations, perdent ainsi leur caractère choquant : Dieu agit en instituteur, en maître, en docteur, en père; qui pourrait trouver à redire à un châtiment infligé par amour [26]?

L'épître aux Hébreux n'est certainement pas l'unique appui qu'Origène donne de sa thèse. Il se met à chercher à travers toute l'Ecriture des passages qui aident à expliquer les textes difficiles. Ainsi *I Petr.*, III, 18-21 lui ouvre des perspectives consolantes sur le sort des hommes qui périrent dans le grand châtiment du déluge; ainsi la prophétie d'Ezéchiel, XVI, 55 : « Sodome reviendra à son premier état » lui montre que la terrible punition infligée à ces villes servait à leur bien [27]. « Sodome reviendra à son premier état — s'écrie-t-il — et tu doutes encore que Dieu en punissant les Sodomites fasse preuve de bonté [28]? »

Le triste sort des Israélites frappés de mort au désert s'éclaire aussi par les paroles du Psaume 77 (78), 34 : « Quand il les frappait de mort, ils le cherchaient », dont Origène donne ce petit commentaire original : « L'auteur ne dit pas qu'après la mort de certains les autres cherchaient Dieu, mais il dit que ceux-mêmes qui furent tués, souffrirent une telle mort, que mortifiés ils se mirent à rechercher Dieu [29] ».

Ce dernier texte contient peut-être déjà une allusion au sens strictement « spirituel », mais nous croyons qu'Origène pense ici plutôt à une mort très réelle, en la considérant comme un châtiment utile infligé pour la correction des pécheurs. Son explication serait en ce cas un exemple typique des transpositions d'Origène : la conception du Psalmiste d'une justice pédagogique collective qui est étrangère aussi bien à la conception d'Origène qu'à celle des Evangiles eux-mêmes, est transposée par sa méthode exégétique sur le plan d'une justice pédagogique individuelle qui correspond à l'idée de Dieu qu'Origène et son temps comprennent. Notre interprétation est confirmée par le fait que la peine de mort considérée comme peine pédagogique

---

25. *In Mt.*, 15, 11; X, 378, 14-380, 3; *In Ez.*, 1, 2; VIII, 321, etc.
26. Cfr *C. Cels.*, 6, 56; II, 127, 2-10; *In Ez.*, 5, 1; VIII, 372, 10-27; cfr H. Koch, *Pronoia und Paideusis.* Studium über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin-Leipzig, 1932, p. 140 : « Wenn diese Vereinigung des Alten Testaments mit griechischen Denken gelingt, so ist das vor allem dem Pädagogiegedanken zu verdanken. »
27. *Princ.*, 2, 5, 3; V, 136, 2-23.
28. *In Ez.*, 1, 2; VIII, 323.
29. *Princ.*, 2, 5, 3; V, 136.

est une pensée sur laquelle Origène revient très souvent [30]. Ainsi pour expliquer la mort du Pharaon et de son peuple, Origène cite *II Macc.*, VI, 12 : « Quand Dieu fait tomber sur (les pécheurs) un prompt châtiment, c'est une marque de grande bonté », et les conseils de David donnés à Salomon concernant le meurtre de Joab (*I Rois*, II, 5-6), à propos desquels une heureuse variante de la Septante lui fait lire : « Laisse ses cheveux blancs descendre en paix au séjour des morts », avec l'omission de la négation qui se trouve dans l'hébreu ; il tire de ces textes la conclusion que, comme « David, imitateur de Dieu », le Seigneur lui-même inflige la peine de mort pour guérir les pécheurs de leur malice et pour leur épargner par ce châtiment des peines purgatoires plus cruelles à subir dans la vie d'outre-tombe [31].

Ce Pharaon du reste lui causait beaucoup de soucis, son histoire étant effectivement un des chevaux de bataille des Marcionites [32]. La grande difficulté, outre le châtiment, consistait dans le texte où Dieu dit qu'il endurcira lui-même le cœur du Pharaon. Comment un Dieu bienveillant pourrait-il prononcer une telle parole?

Origène justifie le procédé de Dieu par les conséquences heureuses que la résistance du Pharaon comportait : la puissance de Dieu et sa bonté envers son peuple se manifestaient ainsi d'une manière plus éclatante en sorte que les Israélites furent fortifiés dans leur foi et même plusieurs Egyptiens furent entraînés à suivre les Juifs. Mais Origène sent que l'explication n'est pas encore suffisante. Il donne donc deux exemples, celui de la pluie et celui du soleil : la pluie et les rayons du soleil tombent également sur toute la terre et pourtant les résultats de leur action seront très différents et même contradictoires selon la variété du sol qui les reçoit. De même, les miracles de Dieu étaient pour le Pharaon une occasion de s'endurcir, pour d'autres Egyptiens au contraire une occasion de conversion. La bonté de Dieu n'est donc pas en cause. Pourtant Origène n'est pas encore satisfait. Il ajoute une autre considération : de bons maîtres, quand ils voient leurs serviteurs devenir insolents en abusant de leur bonté, s'écrient : « Je t'ai fait méchant, je suis la cause de tes péchés ». C'est ainsi qu'il faut interpréter quand Dieu dit : « Je durcirai son cœur ». Enfin pour couronner son explication Origène trouve le moyen de nous prouver qu'il serait même inexact de considérer l'endurcissement du cœur du Pharaon comme un échec de la pédagogie divine provoqué par l'excessive bonté de Dieu ; au contraire, Dieu avec une grande sagesse laisse faire au Pharaon l'expérience douloureuse du péché, pour lui appliquer les remèdes de la souffrance au moment où, rassasié et dégoûté du mal, il sera disposé à l'accepter comme un bienfait [33].

30. *In Mt.*, 15, 15; X, 393, 4-11; *In Lev.*, 14, 4; VI, 484, 24-485, 5; etc.
31. *Fragm. Exod.*, Migne, *P.G.*, 12, col. 268 C-269 A.
32. *Princ.*, 3, 1, 9; V, 209, 9 ss.
33. *Princ.*, 3, 1, 9-13; V, 208, 29-219, 32; cfr *Comm. in Exod.*; Migne, *P.G.*, 12, col. 272.

Origène a donc de nouveau réussi à trouver dans des textes « amers » la bonté de Dieu. On voit qu'outre l'idée de la punition pédagogique, il se sert de celle de la « permission » divine. Il a vite remarqué que l'Ecriture en disant que Dieu accomplit une action veut souvent dire seulement que Dieu permet qu'une chose arrive [34]. Cette distinction lui permet de surmonter de nouvelles difficultés, par exemple celle qui se présente quand nous lisons dans l'Ecriture que Dieu abandonne les hommes. Non, Dieu n'abandonne personne, dit-il, c'est l'âme qui, se plongeant dans le néant du mal, « se trouve vide de Dieu et envahie par des esprits malins [35] ».

Avec l'aide de sa méthode comparative Origène a donc réussi — sans recourir encore au sens strictement « spirituel » — à découvrir un sens acceptable à de nombreux passages difficiles de l'Ecriture; le caractère pédagogique et paternel de la bonté divine, un trait certainement biblique [36], mais appliqué par lui à tous les récits de l'Ecriture, étant la clef principale de ses solutions.

Pourtant la réponse ainsi obtenue ne résolvait pas encore toutes les difficultés. Pour trouver partout dans les Ecritures un sens « digne de Dieu », Origène doit mettre en jeu ses dernières ressources : l'explication strictement spirituelle des Ecritures. Observons comment il manie ces armes dans un duel avec Celse où la lutte des deux compétiteurs est extrêmement serrée.

Voici l'attaque de Celse : « Si les Prophètes du Dieu des Juifs ont prédit que Jésus serait le Fils de ce même Dieu, il n'est pas possible de comprendre que le Dieu des Juifs leur ordonne par l'intermédiaire de Moïse de rassembler des richesses, d'étendre leur empire, de remplir la terre, de faire passer leurs ennemis, avec leurs petits enfants, au fil de l'épée, afin d'en détruire toute la race; ce qu'il a fait lui-même sous les yeux des Juifs, comme Moïse le dit; les menaçant au reste, en termes précis, s'ils ne lui obéissaient pas, de leur infliger le même sort que leurs ennemis : qu'il en ait, dis-je, usé de la sorte; et que son Fils, cet homme Nazaréen, ait établi des lois toutes opposées, déclarant que l'accès auprès de son Père est fermé aux riches et à ceux qui aiment les charges, la sagesse, ou la gloire; qu'il ne faut pas avoir plus de soin de faire provisions de vivres que les corbeaux et qu'il faut se mettre moins en peine de ses vêtements que les lis; enfin que si l'on vous donne un coup, il faut s'offrir à en recevoir un autre. Qui a menti? Moïse ou Jésus? Ou le Père, lorsqu'il a envoyé celui-ci, avait-il oublié les ordres qu'il avait donnés à Moïse [37]? »

Le coup est dur. Origène réplique d'un ton irrité : « Celse, qui se vante de savoir tout, débite ici une pensée extrêmement grossière : c'est de s'imaginer que pour entendre les Ecritures il ne faut pas tenir compte, outre le sens littéral, d'un sens plus profond de la loi et

34. *In 2 Sam.*, fragm. 17; III, 300.
35. *In Iud.*, 2, 5; VII, 479, 18-480, 1.
36. Cfr *Prov.*, III, 12; *Ps.* 88, 31-4; *Judith*, VIII, 27; *II Macc.*, VI, 12; *I Cor.*, XI, 32; *Hébr.*, XII, 7; *Jac.*, I, 12; etc.
37. *C. Cels.*, 7, 18; II, 169, 10-26.

des prophètes [38]. » Après ce début impatient il s'en prend à chacune des assertions que Celse pensait trouver dans l'Ancien Testament et démontre que les Ecritures elles-mêmes manifestent l'impossibilité de les prendre au sens littéral. Ce n'est pas une richesse matérielle qui est promise aux Juifs : n'est-il pas écrit que « les afflictions du juste sont en grand nombre [39] »? L'Ecriture nous indique clairement qu'il faut chercher une explication spirituelle à de telles promesses quand elle affirme que les Juifs « prêteront à beaucoup de nations et n'emprunteront à personne » (*Deut.*, XV, 6). Dans l'ordre matériel une telle richesse paraît impossible. Il s'agit donc d'une autre richesse dans ces promesses : la richesse « en paroles et en science » (*I Cor.*, I, 5). Saint Paul, disciple du Christ seul, qui enseigne toutes les nations, est le véritable riche qui prête à tous et n'emprunte à personne. L'empire universel des Juifs ne doit pas être pris non plus au sens littéral : l'histoire montre qu'il ne s'est pas vérifié; mais spirituellement, par la propagation du christianisme, Israël est en train de remplir l'univers. L'extermination des ennemis est également une locution allégorique. Ne lit-on pas dans le Psaume 100 (101), 8 : « Chaque matin j'exterminerai tous les méchants de la terre »? C'est l'évidence même qu'on ne peut entendre ce texte dans le sens littéral. Qui pourrait exterminer absolument tous les pécheurs de la terre et précisément le matin? « Les pécheurs de la terre » sont donc les pensées charnelles, les ennemis à détruire étant les vices; oui, on doit même exterminer les enfants, c'est-à-dire les mauvais désirs qui viennent à peine de naître. « La lettre tue; l'Esprit vivifie » (*II Cor.*, III, 6) : la Loi et tout l'Ancien Testament, ne doit pas être pris au sens littéral, mais au *sens spirituel* [40].

Voici l'harmonie rétablie entre le Christ et le Dieu de l'Ancien Testament grâce à l'intelligence spirituelle des Ecritures. Origène reviendra très souvent sur ces mêmes pensées. La mort infligée par Dieu, ou même infligée par les Israélites, ne signifie pas l'extermination des pécheurs, mais l'anéantissement des péchés [41]. « Les Juifs en lisant ces textes deviennent cruels et ont soif de sang humain », nous savons que ce ne sont pas les hommes qu'il faut tuer, mais les démons qu'il faut extirper de notre propre âme [42].

Les démons lui serviront encore pour trouver le sens spirituel d'un autre texte difficile de l'Ancien Testament, les paroles de Jahweh dans l'Exode : « Je punis l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération » (*Ex.*, XX, 5). Origène oppose

38. *Ibid.*, 170, 1-4.
39. *Ps.* 33 (34), 20.
40. *C. Cels.*, 7, 18-22; II, 170-174.
41. *C. Cels.*, 2, 24; I, 153, 26-30; *In Num.*, 19, 2; VII, 181, 20-26; etc.
42. *In Ies. Nav.*, 8, 7; VII, 343, 1-7.

à cette déclaration les affirmations formelles d'Ezéchiel (*Ez.*, XVIII, 2-4) [43] et en donne l'explication suivante :

« Dieu, dans sa bonté miséricordieuse, punit les péchés des pères sur les fils. Puisque les pères, c'est-à-dire le diable et ses anges... indignes d'être corrigés dans le siècle présent, ne recevront la correction qu'ils méritent que dans le siècle futur, Dieu a voulu que leurs fils, c'est-à-dire ceux qu'ils ont entraînés à pécher, reçoivent dès ici-bas la peine qui leur revient, afin qu'ils arrivent purifiés dans le monde futur [44]. »

On comprend maintenant l'extrême violence d'Origène quand il s'agit de défendre la légitimité du sens spirituel des Ecritures [45]. Ce sens n'était pas seulement pour lui l'unique moyen d'expliquer les anthropomorphismes de la Bible — pour Origène, le « sens littéral » des métaphores, en tant que telles, c'est-à-dire leur sens « métaphorique », entre dans la catégorie du « sens spirituel » —, c'est aussi l'unique possibilité qui lui apparaissait de défendre la bonté de Dieu.

Origène ne considère la présence du sens spirituel dans les Ecritures évidemment pas comme une échappatoire inventée pour résoudre des difficultés exégétiques. Au contraire, l'existence de ce sens est exigée par les principes mêmes de sa gnoséologie religieuse. Il était persuadé, en fait, que non seulement l'Ecriture Sainte, prise en son sens littéral, mais que toute la réalité matérielle n'est qu'un « mystère » de dimensions cosmiques, un mystère par lequel Dieu, en se révélant obscurément, nous élève vers les choses invisibles et ainsi vers Lui-même, puisque « les choses invisibles et spirituelles sont plus proches de Dieu que les choses corporelles » et leur intelligence est « la route qui conduit à la connaissance de la Vérité, qui, elle, nous fait parvenir à Dieu [46] ».

« De la même manière — écrit Origène — que Dieu a créé l'homme selon son image et sa ressemblance, il a créé peut-être les autres créatures aussi selon l'image et la ressemblance d'autres réalités célestes. Peut-être les créatures terrestres sont à tel point l'image et la ressemblance de ces réalités, que même le grain de sénevé, qui est le plus petit parmi tous les grains, est une image et une ressemblance d'une réalité qui est aux cieux. Le fait qu'il possède une nature composée d'une telle manière, que, bien qu'il soit la plus petite de toutes les semences, il devient plus grand que tous les arbustes à tel point que les oiseaux du ciel peuvent venir s'abriter parmi ses branches, pourrait bien exprimer la ressemblance non pas d'une image céleste quelconque, mais du royaume des cieux lui-même. De la même manière, il est bien possible que les autres semences terrestres aient également une ressemblance et une explication dans les réalités célestes. Et si c'est vrai des semences, alors c'est vrai sans doute également des plantes; et si c'est vrai des plantes, alors sans doute aussi des

43. *C. Cels.*, 8, 40; II, 254-255.
44. *In Ex.*, 8, 6; VI, 232, 15-233, 10.
45. Cfr *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques, ses collègues, sur le Père, le Fils et l'âme*, éd. J. Schérer, Le Caire, 1949.
46. *Comm. in Cant.*, 1; VIII, 106, 19-25. Cfr H. Urs von Balthasar, *Le mysterion d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 26 (1936), pp. 513-562 et 27 (1937), pp. 38-64.

animaux, des oiseaux, des reptiles, des quadrupèdes. On peut ajouter encore une autre considération : le grain de sénevé a un trait de ressemblance avec le Royaume des Cieux par le fait qu'il est devenu arbre et que les oiseaux s'abritent dans ses branches, mais il contient encore une autre image : celle de la perfection dans la foi, de manière que, si quelqu'un possède une foi, semblable à un grain de sénevé, il peut dire à une montagne qu'elle s'en aille et elle s'en ira... Le grain de sénevé contient donc plusieurs vertus, qui représentent les images des réalités célestes; son dernier et plus humble usage étant l'utilité corporelle qu'en tirent les hommes. Il nous est en conséquence permis de penser que les autres semences, plantes, racines, et même les animaux, tout en présentant eux aussi aux hommes une utilité et un service corporels, contiennent en plus des formes et des images des réalités incorporelles. Par ces formes l'âme peut être enseignée et peut s'instruire pour la contemplation des réalités invisibles et célestes [47]. »

Faut-il s'étonner que le théologien, pour qui la plus humble des plantes était révélatrice de mystères divins, nous invite à voir dans l'Ecriture inspirée un « océan de mystères [48] »?

Donc une fois admis le sens spirituel, Origène niera-t-il complètement le sens littéral des récits scripturaires qui ne conviennent pas à son idée de Dieu? Il s'est longuement expliqué sur ce problème dans le 4e livre du « Peri archôn ». On connaît sa solution : la plupart des histoires sont vraies, la plupart des préceptes sont acceptables et doivent être observés selon leur sens littéral, ou du moins pouvaient et devaient être observés littéralement par les anciens Juifs qui formaient un état autonome et devaient donc avoir « le droit de faire la guerre à leurs ennemis, de combattre pour leur patrie et de punir, soit de mort, ou autrement, les adultères, les meurtriers, et tous ceux qui commettaient des crimes semblables [49] ». Mais on trouve également dans les Ecritures des faits qui ne sont pas réellement arrivés, on y trouve des lois qui dans leur sens littéral sont inutiles ou même impossibles à observer. Dieu a inséré ces « scandales » dans la Bible pour nous exciter à la recherche du sens spirituel; ce sens, en effet, on peut le trouver dans *tout* récit de l'Ecriture Sainte [50].

L'investigation que nous venons de terminer nous permet désormais d'énoncer les grands principes à l'aide desquels Origène retrouve son Dieu dans l'Ecriture tout entière. Ces principes sont les suivants :

I. Prendre pour norme d'explication pour les textes difficiles de l'Ecriture les autres textes scripturaires — pris surtout du Nouveau Testament [51] — qui concordent avec l'idée qu'Origène s'est faite de Dieu.

47. *Comm. in Cant.*, 3; VIII, 208, 14-209, 14.
48. Cfr de Lubac, *op. cit.*, pp. 139 ss.
49. *C. Cels.*, 7, 25; II, 177, 10-17.
50. *Princ.*, 4, 2, 4; V, 314, 6-7; *Princ.*, 4, 2, 9; V, 321, 3-322, 11; *Princ.*, 4, 3, 4; V, 328, 13-329, 13. Cfr encore *In Lev.*, 7, 5; VI, 388, 6-13.
51. Le texte qui a eu la plus grande influence sur toute la théologie d'Origène, est peut-être *Mc*, X, 18 : « Dieu seul est bon ». Ces paroles de Jésus lui réson-

II. Faire converger le sens des premiers textes avec celui des seconds :

1) par le principe de la condescendance divine au langage enfantin de l'humanité,

2) par le principe du caractère pédagogique des menaces et des châtiments divins,

3) par la distinction introduite entre le vouloir et la permission divine,

4) par le sens spirituel qui vient s'ajouter à un sens littéral d'ailleurs acceptable pour lui donner une nouvelle profondeur,

5) par le sens exclusivement spirituel au sens strict, c'est-à-dire par une transposition des récits et des lois qui reflètent une mentalité primitive, en allégories morales ou en figurations typiques, en niant en même temps leur vérité historique et la validité même transitoire de leur sens obvie.

Tel est donc le procédé d'Origène. On l'a jugé souvent très sévèrement en plusieurs de ses points, mais surtout dans le dernier. « Repugnabant ea, quae divini libri de mundi fabricatione, de ortu hominis, et de aliis rebus referunt, praeceptis philosophiae, quam imbiberat; itaque veritatem potius partis Historiae sacrae negare, quam philosophiae suae nuntium mittere volebat » — lui reproche Mosheim [52]. « Es ist eine verzweifelte, ja unwürdige Beweisführung die Origenes hier anwendet » — s'écrie Dorsch [53].

Nous sommes d'accord que beaucoup de ses exégèses particulières sont plus contestables, nous croyons cependant que les *idées maîtresses* de son exégèse sont très fécondes et furent absolument providentielles.

L'exégète croyant, qui ne considère pas la Bible uniquement comme une collection de divers documents humains, mais comme une Révélation divine progressive, culminant dans le Nouveau Testament, admettra que « tout l'ensemble de la Bible doit être compris en harmonie avec le contenu essentiel général de l'Evangile, que toute l'Ecriture est destinée à éclairer » [54]. L'exégète théologien doit donc se former une idée de Dieu authentiquement chrétienne, telle qu'elle se dégage de la totalité du message révélé, contemplé et vécu sous la lu-

---

nent continuellement à l'oreille. Cfr *In Jo.*, 1, 35; IV, 45, 10; *In Jo.*, 2, 13; IV, 69, 14; *In Jo.*, 6, 47; IV, 156, 21; *In Jo.*, 6, 57; IV, 166, 6; *In Jo.*, 13, 25; IV, 249, 15; *In Jo.*, 6, 39; IV, 148, 22; *In Jo.*, 13, 36; IV, 261, 28; *In Jo.*, 28, 6; IV, 395, 25; *In Mt.*, 15, 10; X, 376, 18; *In Mt.*, 15, 10; X, 374, 25-27; *Sel. in Num. fragm., P.G.*, 12, 578; etc.

52. J. L. Moshemius, *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii*, Helmstadii, 1754, p. 651.

53. E. Dorsch, *Origenes und seine Zeit.* Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten Kirche, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 30 (1906), p. 234.

54. G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*, Londres, 1940, p. 114 (à propos de l'exégèse d'Origène).

mière de la grâce de Jésus-Christ, médité sous la direction du magistère de l'Eglise. Si cette idée de Dieu est juste, il n'est pas seulement permis, mais il est même absolument nécessaire de l'appliquer comme norme herméneutique, quand il s'agit de dégager l'enseignement éternellement valable de la révélation biblique des formes contingentes humaines dont elle s'est revêtue.

La première question donc qui s'impose, pour pouvoir juger la valeur chrétienne de l'exégèse d'Origène, est de savoir si son Dieu est, oui ou non, le Dieu chrétien, le Père de Jésus-Christ? Nous avons traité longuement ce problème dans un autre travail, que nous espérons publier bientôt. Ici nous ne pouvons que donner le résultat de notre enquête : malgré des erreurs et des insuffisances évidentes, l'idée qu'Origène a de Dieu est profondément chrétienne : avec la Bonté morale et paternelle de Dieu au centre de son sytème, la philosophie religieuse d'Origène se situe dans la ligne des grands penseurs *chrétiens*.

Et donc, en tant que cette idée de Dieu était imparfaite, son application comme norme d'exégèse induisait Origène à fausser sur plusieurs points l'enseignement authentique de la Bible, elle empêchait notamment le Maître Alexandrin de trouver une résonance dans son âme aux aspects plus austères de la Révélation; mais en tant qu'elle était une idée profondément chrétienne, son application à l'interprétation de beaucoup de passages difficiles de l'Ecriture portait des fruits extraordinaires et faisait pressentir à Origène plusieurs des solutions les plus modernes des mêmes difficultés. Certes, les expressions d'Origène sont toutes différentes de la terminologie plus circonspecte des exégètes catholiques contemporains : il niera tout simplement le « sens littéral » quand ses successeurs tardifs parleront de métaphores, de narrations populaires, de traditions référées sans intention doctrinale, de citation implicite, etc. Ils auront souvent moins de scrupules d'attribuer à Dieu des lois qui conviennent à une humanité primitive. Mais les libertés qu'ils prendront avec le sens matériellement historique des récits, tel que se l'imaginerait une exégèse ignorante des différents genres littéraires de la Bible, seront parfois différentes, mais certainement pas moindres que celles que le Maître d'Alexandrie croyait pouvoir se permettre. Origène en tout cas aurait accepté de grand cœur l'axiome suprême des exégètes catholiques modernes : Dans le sens voulu par Dieu et l'hagiographe, l'Ecriture est vraie et infaillible. Il demeure toutefois cette différence que les exégètes d'aujourd'hui pensent en général que les moyens principaux pour découvrir ce sens sont la philologie et l'étude des genres littéraires de l'Ancien Orient; Origène au contraire croyait que le moyen le plus important de cette intelligence était la conversion de l'homme [55],

55. *In Jo.*, 20, 20; IV, 351, 34-362, 6.

puisque ainsi, pensait-il, l'exégète peut espérer reproduire en soi les dispositions des saints hagiographes et comprendre en conséquence leur œuvre. Cette conversion du cœur, Origène l'estimait absolument nécessaire surtout pour la découverte du « sens spirituel » des Ecritures. Sans doute, beaucoup d'exégètes modernes admettraient-ils difficilement son principe que l'Ecriture entière a un sens spirituel et en fait Origène, dans l'application particulière de cette idée, se laissait trop souvent influencer par l'allégorisme exagéré de Philon et même celui des gnostiques. Toutefois même aujourd'hui il ne manque pas d'exégètes qui, suivant les indications de saint Paul, croient que l'Ancien Testament tout entier comporte un sens typique, que le Christ et son Eglise y sont toujours présents. D'autre part, même en ce qui regarde le Nouveau Testament, tout en maintenant fermement son caractère historique, nous nous rendons aujourd'hui mieux compte de l'aspect symbolique et ecclésial, qui s'ajoute à l'aspect historique dans beaucoup de ses récits.

Du reste Origène se trouvait dans la nécessité inéluctable d'insister sur le sens spirituel, s'il voulait faire accepter aux contemporains ses solutions des difficultés bibliques. Aujourd'hui, quand le sens historique est devenu un des traits dominants de la pensée, il est relativement aisé de comprendre que ces difficultés peuvent être résolues, si on leur applique le principe du *progrès* de la Révélation. Mais tel n'était pas le cas à l'époque d'Origène. A une époque comme la sienne, où, d'une part, le sens historique faisait presque complètement défaut, et où, d'autre part, l'idée que les milieux cultivés se faisaient de Dieu avait une hauteur et une noblesse considérables, l'explication qui voudrait justifier certains récits de la Bible en mettant en avant *uniquement* leur rôle historique dans l'instruction d'une humanité encore primitive, ne pouvait pas satisfaire les esprits. Origène donna une solution acceptable. Les principes de son herméneutique permettaient de conserver l'idée de Dieu qu'il savait être juste et sauvegardaient en même temps l'autorité de l'Ancien Testament. « D'un seul coup la supériorité sur Marcion était établie [56] ». Les successeurs d'Origène n'eurent pas à revenir sur cette question, elle était réglée par lui une fois pour toutes.

M. Prestige a donc raison de dire : « L'œuvre accomplie par Origène était d'une importance énorme. Il donnait aux chrétiens intelligents la possibilité de croire dans la Bible et ainsi il rendait possible aux gens intelligents de rester chrétiens [57] ».

Rien de plus vrai que cette affirmation. Pour nous en persuader laissons parler pour finir un intellectuel de l'Antiquité en train de franchir le seuil de la conversion : saint Augustin.

---

56. M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes,* Goettingue, 1909, p. 39. Cfr aussi de Lubac, *op. cit.*, p. 53.
57. *Op. cit.*, p. 122.

« Je commençais — dit-il dans ses Confessions — par voir premièrement que les propos d'Ambroise se pouvaient soutenir et j'en venais à penser que la foi catholique, incapable, selon mes idées d'autrefois, de rien dire contre les assauts des manichéens, était en somme autre chose qu'affirmations gratuites, effrontées. Cela surtout pour l'avoir une fois, deux fois et plus souvent, entendu résoudre, à propos de l'Ancien Testament, des énigmes, pour moi mortelles, quand je prenais tout au pied de la lettre. L'interprétation spirituelle de la plupart de ces textes m'amenait dès lors à me reprocher d'avoir, sur cet article au moins, désespéré en croyant impossible toute réplique aux anathèmes et aux railleries contre la Loi et les prophètes [58]. »

« Tous les dimanches Ambroise exposait au peuple, à la perfection, la parole de vérité; j'étais alors dans l'auditoire et me convainquais de plus en plus que toutes les astucieuses calomnies, nœuds ficelés par nos fameux charlatans, à l'encontre des livres divins, se peuvent délier. J'appris ainsi à n'en pas douter en quel sens les fils de ton esprit, régénérés par ta grâce dans l'Eglise leur mère, comprennent l'homme « fait par toi à ton image » : à savoir qu'ils ne croient ni ne conçoivent le *corps* de l'homme moulé sur toi... Je fus bien aise et je rougis d'avoir tant d'années aboyé non pas contre la foi catholique, mais des fantômes d'opinions charnelles [59]. »

Quelle « joie... que la lecture des vieux textes et de la Loi et des prophètes me fût désormais proposée sous un autre angle qu'auparavant, quand j'accusais tes saints de vues, à mon sens, absurdes, mais que, dans le fait, ils n'avaient pas. Souvent, dans ses sermons au peuple, Ambroise disait, comme une consigne où il eût mis toute sa ferveur : 'La lettre tue, l'esprit vivifie'. De l'entendre me mettait en joie, tandis que, le voile de mystère écarté, il ouvrait au sens spirituel ce qui, dans sa lettre, avait l'air d'une doctrine à contresens. Pas un mot qui me choquât [60]. »

« Aussi bien, pour en avoir déjà entendu donner maintes explications vraisemblables, imputais-je à une profondeur dans le mystère les discordances qui en ces textes me choquaient toujours. L'autorité de l'Ecriture m'apparaissait d'autant plus vénérable, d'autant plus digne d'une foi sacro-sainte, que, tout en étant à la portée de tout lecteur, elle réservait pour un entendement plus haut l'honneur de son secret. L'ouverture toute franche des mots et la façon tout humble du style font à la fois qu'elle s'offre à tous et qu'elle pique l'attention de quiconque n'a point le cœur léger. En somme, pour tout le monde, l'accueil d'une rade publique et, pour une élite, le passage vers toi par des goulets resserrés [61]. »

On sait à quel degré saint Ambroise dépend d'Origène; du reste, les expressions que nous venons de lire reflètent elles-mêmes assez clairement la lumière surgie à Alexandrie. Origène était donc présent au baptistère de Milan, quand Augustin devint le fils de l'Eglise catholique : c'est son plus bel éloge et sa meilleure justification.

Tokyo, St. Mary's College
710, 1 Chome, Kamishakujii
Nerima-ku.

Pierre NEMESHEGYI, S. J.

58. *Conf.*, lib. V, cap. 14.
59. *Ibid.*, lib. VI, cap. 3.
60. *Ibid.*, lib. VI, cap. 4.
61. *Ibid.*, lib. VI, cap. 5.

L'œuvre pastorale et spirituelle de Barthélemy Holzhauser

Barthélemy Holzhauser est l'une des plus grandes figures de l'histoire religieuse de l'Allemagne du XVII[e] siècle. Par sa sainte vie, par la fondation de l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté, il a puissamment contribué à la réforme catholique. Son œuvre l'apparente aux grands spirituels français, Bérulle, Vincent de Paul, Olier. Avec des charismes différents, il consacre toutes ses énergies à la réorganisation et à la sanctification du clergé. Comme Bourdoise, avec moins d'excentricité et plus de continuité, il se fait pour ainsi dire le pèlerin de son idée. Au prix de maintes contradictions, il la sème en Souabe, en Bavière, au Tyrol, en Franconie où il établit des séminaires ou des communautés presbytérales. Quand il meurt prématurément en 1658, l'arbre est bien planté; ses disciples immédiats, ses premiers compagnons, l'arroseront de leurs peines et de leurs travaux et, à la fin du siècle, sous le supériorat de Jean Appel, le grain de sénevé sera devenu un grand arbre. Puis, après ce succès relativement rapide, sans même qu'il y eût à l'intérieur de l'Institut le moindre germe de division, survient un déclin et une éclipse totale. On dirait que l'idéal de Barthélemy Holzhauser est trop élevé pour durer et passer à l'état d'institution dans l'Eglise des temps modernes. Et cependant, au XIX[e] siècle, on se retourne vers lui, de France comme d'Allemagne, d'Italie comme d'Espagne. Périodiquement, son nom est évoqué comme un signe, non pas seulement par les historiens *laudatores temporis acti*, mais par des hommes d'avant-garde et des restaurateurs de premier plan. Malgré toutes les difficultés auxquelles elle se heurte, l'idée de la vie commune ne meurt pas dans le clergé séculier, elle trouve toujours des partisans dans tous les rangs et dans tous les lieux; et ceux-ci prononcent toujours le grand nom de Barthélemy Holzhauser. N'est-ce pas qu'en dépit des dénis de l'expérience, celui-ci a tenu un point essentiel de la tradition pastorale de l'Eglise? N'est-ce pas qu'il a eu une intuition juste et profonde de la perfection de la vie sacerdotale? N'est-ce pas qu'il a conçu, vécu, semé une authentique idée de Dieu? N'est-ce pas que, prophète du passé, sans éclat et sans gloire dans son pays, il a tenu une clé de l'histoire toujours difficile à manier? C'est le sens mystérieux mais incontestable de sa vie, de son Institut et de ses écrits personnels [1].

1. A notre connaissance, il n'existe pas de vie complète de B. Holzhauser. Pour en composer une de valeur critique, il faudrait envisager tous les aspects géographique, politique, sociologique des diocèses où le fondateur a travaillé. C'est toute une histoire de la Réforme pastorale en Allemagne au XVII[e] siècle

I. LA VIE

Il est né le 24 août 1613, à Laugna, près d'Augsbourg, de parents pauvres, pieux, honnêtes et travailleurs. Quatrième enfant d'une famille qui devait en compter onze, il trouve, au foyer natal, la foi et les mœurs chrétiennes des saints anonymes. On y vit évangéliquement de pauvreté, d'un métier et de confiance en Dieu. De bonne heure, l'enfant témoigne d'une intelligence éveillée et d'une conscience délicate. Il veut étudier : qu'il aille donc à Augsbourg en 1626, sa mère mendiera le lin dont elle lui confectionnera un manteau et son père, cordonnier, lui mettra aux pieds les meilleures chaussures. A Saint-Martin, il y a une école gratuite mais, pour avoir du pain, il faut aller chanter aux portes des maisons riches et tendre la main. Voici une épidémie de peste et le jeune écolier en est frappé ; mais que ne peut la prière d'un tel enfant? La santé recouvrée, il rentre pour un temps à Laugna où la détresse est vraiment trop grande. Deux ans plus tard, la maison des prébendes de Neubourg lui ouvre un asile inattendu ; de 1628 à 1633, mi-étudiant, mi-domestique au service de curés qui l'exploitent, il apprend la grammaire et les lettres. Enfin, à l'Université d'Ingolstadt, pendant sept ans, il se met à la philosophie et à la théologie : le 9 mai 1636, il prend ses grades en philosophie ; Donabaur, un compagnon d'études riche et vertueux, futur franciscain, lui assure le couvert et le gîte. Les jésuites Lyprand et Braier, qui prisent ses talents autant que sa piété, lui donnent une formation doctrinale dont l'avenir donnera réponse, et le P. Simon Félix lui enseigne une théologie morale évangélique. Barthélemy trouve en la personne du premier un vrai père spirituel. Tout en l'initiant très fortement à la spiritualité ignatienne, ce religieux avisé ne tarda pas à discerner chez

---

que nous appelons de nos vœux. A défaut de cet ouvrage qui ne peut manquer de venir, il y a un certain nombre de livres et d'articles qui méritent attention. Ils s'inspirent tous de la *Brevis delineatio vitae eximii servi Dei B. Holzhauser* (Mayence, 1663) et de la *Vita del ven. servo di Dio B. Holzhauser* (Rome, 1704 ; Monza, 1897) composées par un Bartholomite. De cette *Vita* viennent une traduction latine (Ingolstadt, 1707, 1723 ; Mayence, 1737, 1762 ; Bamberg, 1784, 1799) et des éditions allemandes (Augsbourg, 1813 ; Ratisbonne, 1840). En français, il faut noter : P. Gaduel, *La perfection sacerdotale ou la vie et l'esprit du serviteur de Dieu, Barthélemy Holzhauser* (Orléans-Paris, 1861 ; 1868) ; L. Tresvoux, *La vie de Barthélemy Holzhauser* (Paris, 1836) ; O. Coppin, *Barthélemy Holzhauser* (Tournai, 1892). Dans les dictionnaires et encyclopédies, on trouve de bons articles dans *Kirchenlexikon* (Hundhausen), t. VI, col. 183-196 ; *Lexikon für Theologie und Kirche* (M. Arneth), t. V, col. 123 ; *Enciclopedia cattolica* (C. Testore), t. VI, col. 1487 ; *The Catholic Encyclopaedia* (F. Mersman), t. VI, col. 439-440. Au mot *Bartholomites, Dict. Hist. Géog. eccl.*, t. VI, col. 1039 ; Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux*, t. III, col. 138 sq. ; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholische Kirche*, t. III, p. 253-257. Enfin il faut signaler les articles de F. Busam dans *Studien und Mitteilungen aus der Benedictiner- und Cistercienser Order*, 1902, de Mederer dans *Annales Ingolstadianae Academiae*, Ingolstadt, 1872, t. II, pp. 273, 319, 330 ; t. III, p. 17 ; et les articles de M. Arneth dans les publications de l'*Unio Apostolica*, 1929-1932.

son dirigé une mission extraordinaire dans l'Eglise. Il n'a aucun doute sur la vocation sacerdotale d'Holzhauser; par ses aspirations et ses vertus, il a toujours été d'Eglise et sa vie s'oriente tout droit vers l'autel. Il y monte pour la première fois le jour de la Pentecôte 1639 en l'église Notre-Dame de la Victoire à Ingolstadt, où il a été ordonné par l'évêque d'Eichstaedt le 12 juin. Puis, ce sont les premiers ministères de jeune prêtre, les confessions à l'église Saint-Maurice et les catéchismes à Notre-Dame. Entre-temps il achève sa théologie par sa licence qu'il passe le 14 juin 1640. Déjà à cette époque l'idée d'un institut de prêtres séculiers vivant en communauté a germé dans son esprit. Le P. Lyprand partage si bien ce dessein qu'on l'accusera plus tard d'en avoir été l'inspirateur.

Bien plus importantes furent les rencontres de Barthélemy Holzhauser avec ses premiers compagnons, Georges Kettner, un co-théologien d'Ingolstadt, Georges Gündel, curé de Mailing, et Michel Rottmayer, curé de Leinting. Quand ces trois coopérateurs eurent mis en commun toutes leurs aspirations, on peut dire que le nouvel Institut était virtuellement conçu. Restait à lui trouver un lieu de naissance. Barthélemy Holzhauser songea-t-il au diocèse d'Eichstaedt? Les ravages qu'y causait alors la guerre de Trente Ans n'y favorisaient pas son entreprise. Il dirigea ses pas vers Salzbourg. Il fit route par Geisenfeld où, dans un monastère, il trouva les deux filles du Docteur Weizerieger pour qui, dans la suite, il écrivit un opuscule sur l'*Amour de Dieu*; Geisenhausen où il gagna à son idée le curé, Léonard Siberer; Ottingen où il confia son avenir à la Vierge. Arrivé à Salzbourg, il offrit ses services au diocèse. En juillet 1640 mourut le titulaire de la collégiale Saint-Laurent à Tittmoning; c'était le poste idéal pour Holzhauser. J. C. de Lichtenstein, évêque de Chiemsée, suffragant de Salzbourg, qui présidait le conseil archiépiscopal, le lui donna. Au fur et à mesure que des canonicats furent vacants, il les confia aux compagnons du nouveau curé, auxquels s'ajoutèrent Martin Walraff, André Rittler, Joachim Widemann, Martin Gerhaher, Matthieu Talmann, Jean-Jacques Sturm. Les autres chanoines de Saint-Laurent firent d'abord à ces étrangers un accueil très froid, puis se laissèrent gagner par leur droiture, leur désintéressement et leur charité.

C'est sous cette forme de vie canoniale et dans le cadre paroissial que commença l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté. On les appela plus tard les bartholomites ou les communistes.

On se représente mal aujourd'hui cette paroisse-collégiale avec son clergé nombreux, instable, formé d'éléments hétérogènes. On comprend mieux le succès du jeune curé, dans le zèle de ses trente-trois ans, gagnant par ses prédications et ses catéchismes l'estime et la confiance de ses paroissiens. Ils ne le conservèrent pas longtemps. L'évêque de Chiemsée, qui s'y connaissait en hommes, le nomma en 1642 doyen de Laukenthal (alors Léoggenthal) et vicaire forain du

district. Barthélemy Holzhauser arriva ainsi en Tyrol le 2 février, accompagné de M. Rottmayer et laissant ses autres compagnons à Tittmoning. Il se mit à l'œuvre dans son nouveau champ d'apostolat. Prédication suivie de la parole de Dieu, administration liturgique des sacrements, ordonnance du ministère par le *liber status animarum* suscitèrent dans la paroisse un renouveau bien nécessaire. La faveur de J. C. de Lichtenstein le secondait dans ses initiatives. Cette bienveillance eut son revers quand, le 1er décembre 1643, l'évêque protecteur mourut brusquement. Des provisions promises furent supprimées, des nominations prévues révoquées, l'union de l'Institut à la collégiale de Tittmoning remise en question. C'était l'heure de la revanche des médiocres.

Elle ne brise pas l'élan du fondateur dont le rayonnement gagne en étendue ce qu'il perdait en influence particulière. Avant la mort de son bienfaiteur, il avait, en la chapellenie dite *des bourgeois,* fondé à Salzbourg un séminaire avec M. Rottmayer à sa tête. Désormais, c'est dans ce cadre qu'il présentera son Institut aux évêques qui voudront s'y intéresser. Les difficultés qu'il rencontra ne l'empêchent pas de remplir ses charges de curé et de doyen. Il visite fréquemment les curés de son district, leur vient en aide, offre à celui-ci un secours, préserve celui-là d'un faux pas. Tous reçoivent chez lui le plus fraternel accueil et plus d'un se sent gagné à l'idée communautaire par les bienfaits qu'il en ressent. Lorsqu'en 1649, la famine désole le Tyrol, Barthélemy Holzhauser organise le ravitaillement des sinistrés. Il sacrifie ses dîmes, vend son blé à ceux qui peuvent payer, le laisse à prix réduit à d'autres, en fait aumône aux pauvres. Il députe l'un des siens, Georges Eberlé, auprès du duc de Bavière pour obtenir une importation de grains. Sa demande est d'autant plus délicate que le fléau sévit aussi en Bavière. Il obtient cependant une provision de 375 sacs de céréales. Pendant l'hiver, 43 voitures pénètrent en Tyrol en une seule journée. Le bon pasteur veille au pain quotidien de ses paroissiens.

Aussi furent-ils déçus quand, en 1655, il les quitta pour s'agréger au diocèse de Mayence comme curé de Bringen. L'Institut des clercs séculiers vivant en communauté s'était déjà développé dans cinq ou six diocèses différents, quand le fondateur prit cette résolution. Il lui en coûtait sans doute.

Mais de plus fortes raisons militaient en faveur de l'archevêque de Mayence. Toute la Franconie s'ouvrait aux initiatives pastorales d'Holzhauser tandis que les communautés de Salzbourg et du Tyrol étaient suffisamment affermies pour se passer de lui. Il s'établit donc à Bringen en compagnie de C. Kühner, de E. Weinberger et de J. Widemann. Avec eux il renouvela les expériences pastorales antérieures. Missions, prédications et catéchismes, donnent à la paroisse un nouvel élan. Une petite école est fondée sur le type des *scolae*

vernaculae. Tous les espoirs semblaient permis. Ils furent bientôt brisés. Au début de mai 1658, Barthélemy Holzhauser fut subitement atteint d'une fièvre qui mit ses jours en péril. Les principaux membres de l'Institut accoururent à son chevet. Ce fut pour recueillir son testament spirituel et ses dernières recommandations. Il mourut le 20 mai 1658 et fut enterré à l'église de Bringen. C'était une grande figure sacerdotale qui disparaissait de l'Eglise terrestre. « *Vir exemplarissimus, spiritu ecclesiastici et animarum zelo plenus, omnium virtutum choro ornatus, praesertim vero simplici humilitate et humili simplicitate excellens.* »

II. L'INSTITUT

L'Institut des clercs séculiers vivant en communauté, fondé par Barthélemy Holzhauser, est un des nombreux essais qui ont été faits au cours de l'histoire de l'Eglise pour organiser au mieux le clergé pastoral dans son état et dans ses fonctions, pour amener ses membres au plein épanouissement de leur vocation dans un milieu de fraternité sacerdotale, à la pratique de vertus solides et parfaites et à l'équilibre de la vie contemplative et de la vie active. Le but de l'Institut est ainsi défini dans le préambule des Constitutions :

> La fin qu'on s'est proposée dans cette forme de vie cléricale n'a pas été d'établir un ordre religieux ni d'introduire dans l'Eglise un institut qui, dans le fond, fût nouveau. Les clercs séculiers vivant en communauté n'ont pas d'autre pensée que d'embrasser purement le très saint état ecclésiastique fondé par Jésus-Christ et pratiqué par les apôtres et cela sous la pleine et immédiate autorité des Ordinaires, sans aucune exemption. Pour conserver individuellement et plus saintement la pureté primitive et naturelle de cet état sacré, les prêtres qui adoptent cette forme de vie, selon les anciens canons de l'Eglise, vivent ensemble par deux ou trois, ou en plus grand nombre, sans permettre qu'aucune femme habite à l'intérieur de leurs maisons, et sous la direction et surveillance domestique d'un supérieur. De plus ils mettent en commun tous leurs revenus ecclésiastiques pour être employés à l'entretien des membres et en pieux usages. Ainsi ils se rendent plus aptes à procurer avec zèle et abondance de fruits leur salut éternel et celui des âmes confiées à leurs soins.

Quatre points bien déterminés spécifient cet état de vie et lui donnent, dans l'extrême variété des institutions analogues, sa valeur originale : *vita in communi, de communi, separatio mulierum, oboedientia.* Ce fut le coup de génie d'Holzhauser, disons mieux son charisme personnel, de condenser ainsi un idéal de vie parfaite en ces quatre points particuliers. C'était, au mieux des temps, la transposition des vertus religieuses : pauvreté, chasteté, obéissance, dans le cadre de la vie pastorale.

Cette forme de vie parfaite différait de la « religio » sur un point essentiel : elle ne comportait pas de vœux. Non que Barthélemy Holz-

hauser ne les estimât à leur prix mais ils n'entraient ni dans la grâce ni dans les exigences de son Institut. Quand le 21 novembre 1642, lui et ses premiers compagnons prirent des engagements devant le Seigneur, ils firent un vœu de stabilité dans l'Institut avec l'intention de le renouveler tous les deux ans. Craignant ensuite que cette profession et cette rénovation ne prêtassent à confusion et aux yeux du public leur donnassent l'apparence d'une congrégation religieuse, ils substituèrent au vœu une simple promesse, confirmée par serment et faite une fois pour toutes. On sent la modernité de cette formule. Elle a fait ses preuves pendant un siècle et demi, du vivant du fondateur et après sa mort.

La collégiale Saint-Laurent de Tittmoning fut, on l'a dit, le berceau de l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté. Les conditions de cette première expérience réunirent les meilleures chances de succès : l'appui de l'évêque, la rencontre de coopérateurs d'une valeur exceptionnelle, le cadre de vie — un chapitre — relativement facile à organiser. Dans ces conditions les constitutions naissent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes, la générosité du premier élan facilite toujours les débuts. Vie de prière et vie d'apostolat s'équilibrent par le souffle de l'Esprit qui anime tout. Exercices de piété et règles communes passent d'emblée dans la vie de chaque jour. C'est le stade primitif de tous les instituts et de tous les ordres. La mort de l'évêque de Chiemsée ne ralentit pas la ferveur ; l'*epistola fundamentalis* que Barthélemy écrit alors aux siens en est le gage ; le séminaire de Salzbourg et le presbytère de Laukenthal, surtout après l'entrée de Weissender et de Rieder, permettaient de prévoir l'extension de l'Institut. Les nouvelles fondations allaient s'égrener au hasard providentiel des circonstances.

En avril 1644, un pèlerinage à Einsiedeln amena Holzhauser au pays des Grisons. L'évêque de Coire, Jean VI Flugy d'Aspremont, fut vite gagné à sa cause et, le 17 avril, il écrivit une lettre à son clergé pour lui révéler sa découverte et appeler les nouveaux apôtres dans le diocèse. Feldkirch était précisément en quête d'un directeur et de professeurs pour le collège. Le prélat envoya son visiteur aux magistrats qui lui firent excellent accueil. Il fut convenu que deux de ses sujets viendraient et que la ville les prendrait en charge. De retour à Laukenthal, Holzhauser s'apprêta à détacher de Tittmoning M. Walraff et B. Lechlé. Au préalable ils devaient offrir la démission de leur canonicat à l'évêché de Salzbourg et obtenir la permission de quitter le diocèse. L'affaire semblait sans difficultés. En fait elle échoua. La démission des deux chanoines fut d'abord retardée. Quand, sur intervention d'Holzhauser, elle fut acceptée, les magistrats de Feldkirch, lassés par les délais, avaient installé d'autres professeurs.

Le projet d'établir un séminaire à Friedberg dans le diocèse d'Augsbourg n'eut pas meilleur résultat. L'entreprise était chère au fonda-

teur : Augsbourg était son diocèse d'origine, la Bavière était en plein renouveau chrétien et l'évêque, Henri de Knoeringen, ardent promoteur des séminaires. Auprès de Barthélemy Holzhauser, le curé de Friedberg se fit un auxiliaire dévoué : il acheta au prix de 5000 florins une propriété avoisinante. Peine perdue : l'affaire échoua et Holzhauser dut revendre à perte l'immeuble qu'il avait acquis. Il ne se tint pas pour battu et cette fois paya d'une audace extrême. Il adressa au chapitre de la cathédrale le plan et les règles de son Institut et demanda d'établir une communauté dans le diocèse. Pour que sa supplique eût plus de chance d'être agréée, il pressentit un à un les chanoines. L'un d'eux, J. C. de Freyberg, dont l'avis était d'un grand poids, le tint en échec. Il s'éleva contre ce projet, prétendant « qu'une telle communauté ecclésiastique ne manquerait pas, avec le temps, de vouloir se rendre « exempte ». L'objection ne tenait pas puisque précisément l'Institut faisait profession de vivre sous l'étroite dépendance des Ordinaires. La demande d'Holzhauser fut rejetée. En vain, sur son lit de mort, le seigneur de Rechberg, prévôt d'Elvach, supplia-t-il celui qui était son demi-frère, de revenir sur son opposition. Par complaisance pour le mourant, M. de Freyberg garda la mémoire de Barthélemy Holzhauser mais sans plus de considération. On eut pu croire que l'affaire était enterrée. Dix ans plus tard, elle eut son rebondissement et ce fut l'opposant si obstiné qui la fit aboutir.

En 1654, il reçut un jour la visite de F. L. Fauste de Stromberg, prévôt de la cathédrale de Würtzbourg et doyen de Combourg qui lui vanta l'œuvre des bartholomites au séminaire de Saint-Kilian. Le prévôt d'Elvach se souvint des recommandations de son frère. Il voulut revoir la supplique du fondateur : on fouille en vain les tiroirs de son bureau quand soudain on aperçoit le chien de la maison qui lacérait un chiffon de papier; c'était le document recherché! Devenu évêque d'Augsbourg en 1669, J. C. de Freyberg appellera dans son diocèse les fils de Barthélemy Holzhauser, leur confiera un grand nombre de paroisses et le séminaire de Dillingen.

A Ratisbonne, l'introduction des bartholomites rentre dans les grandes œuvres de F. G. Wartenberg, l'un des grands évêques réformateurs allemands au XVII[e] siècle. Chose étrange! un siècle après le concile de Trente, sans doute par suite des difficultés créées par la guerre de Trente Ans, il administrait avec Ratisbonne, les évêchés d'Osnabruck, Minden et Verden. Son génie d'organisateur pourvoyait à tout. N'écoutant que sa conscience et son devoir de pasteur, il avait montré par son *Academia carolina* combien il tenait à la formation de son clergé. Il s'appliquait à sa rénovation par les synodes et les visites des églises dévastées. Dès 1650, il était entré en relations avec Barthélemy Holzhauser et il convint avec lui qu'au mois de septembre de cette année-là un groupe de ses disciples prendrait en mains à la fois la direction du séminaire et l'administration de la paroisse

Saint-Udalric. L'affaire était d'importance : elle fut confiée à M. Rottmayer qui avait fait ses preuves au séminaire de Salzbourg et qui était alors curé d'Erdingen. L'établissement à Ratisbonne paraissait facile ; un incident vint tout compromettre. L'archevêque de Cologne étant mort, au début de septembre, l'évêque de Ratisbonne se rendit à ses funérailles, non sans avoir averti son conseil des dispositions prises auparavant. Mais au lieu de rentrer chez lui après les obsèques du prince-électeur, F. G. de Wartenberg se rendit en Westphalie pour visiter ses évêchés de Minden et de Verden. Son absence se prolongea pendant deux ans ! Il n'en fallut pas plus pour qu'un courant d'opposition s'éleva contre le projet de fondation d'un séminaire et contre les étrangers à qui on voulait le confier. Le vicaire général qui administrait le diocèse au nom de l'évêque se vit débordé par les remous de l'opinion. Rottmayer sentant le terrain se dérober sous ses pieds crut plus sûr de garder sa paroisse d'Erdingen. Weissenrieder vint d'Ingolstadt pour le remplacer. L'opposition redoubla : pour décourager les séminaristes, on alla jusqu'à les obliger à assister à l'office choral. Ils quittèrent la maison l'un après l'autre et Weissenrieder repartit d'où il était venu. F. G. de Wartenberg écrivait lettre sur lettre aux membres de son conseil pour leur reprocher leur conduite mais il était loin ! Quand il rentra à Ratisbonne, l'œuvre du séminaire était compromise. Tardive réparation : en 1653, il écrivit une lettre pastorale à son clergé sur l'institut d'Holzhauser qui fonda plusieurs communautés presbytérales.

Les derniers essais de fondations du vivant d'Holzhauser se passent en Franconie. Une fois encore, l'occasion est imprévue. L'homme providentiel est un réformateur de premier plan ; celui que ses contemporains appelaient le Salomon de l'Allemagne, J. P. de Schönborn, archevêque de Mayence, évêque de Wurtzbourg et duc de Franconie. En 1653, il se rendait à la diète d'Empire que Ferdinand III avait convoquée à Ratisbonne quand un accident de voyage le força à prendre les eaux à Kastein. Après sa guérison, il poursuivit sa route, en passant par Salzbourg et Tittmoning. Le comte C. de Lichtenstein signala à son attention la collégiale des clercs séculiers.

L'auguste visiteur en fut émerveillé : il fit mander Léonard Sibérer qui était doyen de Saint-Laurent, prit un tel intérêt à l'Institut que Barthélemy Holzhauser jugea opportun de le joindre à Ratisbonne en compagnie de Rottmayer. Après quelque attente, il fut reçu avec empressement : J. P. de Schönborn lui offrit le séminaire de Saint-Kilian dans le diocèse de Wurtzbourg. Après réflexion, il fut décidé que trois prêtres de l'Institut se rendraient à fin novembre à Ratisbonne, d'où ils partiraient pour Wurtzbourg en compagnie de M. de Saal, doyen de la cathédrale de Mayence. Pour cette mission délicate, Holzhauser désigna U. Rieder, A. Burckhardt et J. Weissenrieder. Ils

n'arrivèrent à destination qu'à fin janvier 1654. M. de Saal les installa et, sur le point de repartir, fut pris de rhumatismes. Ce contretemps fut opportun. Une sourde opposition se dressa contre l'archevêque et contre ses mandatés. La présence de M. de Saal tient en respect les esprits montés qui désarmèrent à l'arrivée du grand prélat en la fête de la Pentecôte. Ce fut l'une des affaires les plus difficiles qu'il ait eu à régler pendant son long et fécond ministère pastoral. Par une habile fusion avec les séminaristes d'Ingolstadt introduits dans la place, le séminaire de Saint-Kilian trouva son organisation. Pour donner satisfaction à l'opinion et fortifier le crédit des bartholomites, l'archevêque de Mayence envoya B. Nihusius faire une enquête à Ingolstadt. Son rapport fut des plus élogieux.

C'est ainsi qu'à la mort de Barthélemy Holzhauser, en dépit de toutes les contradictions et de tous les échecs apparents, l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté avait des bases solides dans les diocèses de Salzbourg, Chiemsée, Freising, Eichstaedt, Wurtzbourg et Mayence. Nulle part, sans doute, le nombre de ses membres n'était très grand. Mais l'expansion ne cessa de croître après la mort du fondateur. En 1663, l'Institut pénétra à Augsbourg, en 1668 à Passau, puis à Ratisbonne, Worms, Spire, Prague. En 1662, le séminaire de Mayence, en 1665, celui de Dillingen, passèrent aux mains des bartholomites. Le premier resta sous leur direction pendant un siècle. De Salzbourg le séminaire revint à Ingolstadt et demeura jusqu'en 1783 un centre de rayonnement de l'Institut. En 1771 on pouvait y compter soixante-trois bartholomites en service. A Breslau et à Prague, pendant les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, on les trouve, soit comme recteurs, soit comme desservants dans les paroisses. En 1674, on suit leurs traces dans le diocèse de Gran en Hongrie. L'archevêque Georges Szèlepcsénni les recommande à ses suffragants en 1678. A Vienne et à Munich, la sympathie pour les clercs séculiers était encore plus manifeste. A l'instigation de l'empereur Léopold I^er^ et de Maximilien Philippe de Bavière, Innocent XI confirma les constitutions par deux brefs en 1680 et en 1684. Le pape fit ouvrir une maison à Rome où commença à résider le supérieur général de l'Institut. En 1680, il écrivait aussi aux archevêques de Mayence, de Salzbourg, de Gran et de Vienne et aux suffragants de leurs provinces de favoriser le recrutement de l'Institut d'Holzhauser et de le recommander à la faveur des princes. Il renouvela ses instances en 1685 par deux brefs, l'un du 9 février, l'autre du 16 avril. Cette bienveillance papale n'était pas sans raisons d'opportunité. Malgré son expansion, l'Institut des clercs séculiers ne recevait auprès du clergé qu'un accueil discuté. Les troubles politiques antérieurs et extérieurs étaient peu favorables à son développement. Beaucoup d'évêques hésitaient à leur accorder pleine confiance. Ils craignaient que, par leur supérieur général résidant à Rome, les clercs séculiers n'échappassent peu à peu à leur autorité, que l'Institut se dé-

robât à leur juridiction et par ses riches revenus n'en vînt à s'établir en ordre particulier au-dessus des églises locales. Ils appréhendaient que dans leur clergé, entre les prêtres de l'Institut et les autres, ne surgissent discussions, querelles et scissions. Ils redoutaient enfin que la protection des princes séculiers ne donnât lieu à des interventions du pouvoir civil contre leur puissance épiscopale.

Tous ces griefs, humainement inévitables, prirent corps dans les difficultés qui surgirent dans le diocèse de Wurtzbourg sous l'épiscopat de Philippe de Dernbach. Par ressentiment personnel contre certains supérieurs locaux, le 30 octobre 1679, il avait supprimé l'Institut dans son diocèse. A l'été 1680, il voulut soumettre les anciens membres à un serment particulier, sous peine de perdre leur emploi ; et il étendit cette mesure aux séminaristes. Le supérieur diocésain, futur supérieur général, E. Hoser, ainsi que le doyen de la cathédrale et deux chanoines de Wurtzbourg, opposèrent une fin de non-recevoir. Au séminaire, le 12 juillet pendant la sainte messe, eut lieu la prestation solennelle. Le recteur, G. Herlet, et quinze séminaristes prêtèrent serment ; le sous-directeur, P. Braun, et huit séminaristes le refusèrent et quittèrent la place. Parmi eux plusieurs se réfugièrent en Pologne ; dans la suite, trois furent professeurs de séminaire et un autre mourut missionnaire en Courlande. Après la mort de P. de Dernbach, le 22 avril 1683, son successeur, C. G. von Wernau, par décret du 2 avril 1684, amena l'Institut à des modifications et à des restrictions qui diminuèrent son influence. Malgré la sollicitude du pape et de l'empereur, l'Institut ne fait que végéter en Autriche-Hongrie, en Bohême et même en Bavière et dans les autres provinces allemandes. Seul le diocèse de Mayence lui offre un vaste champ d'expansion, au prix d'ailleurs de modifications importantes.

En France, en 1680, le cardinal Toussaint de Forbin-Janson, évêque de Beauvais, fit imprimer les constitutions de l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté et les envoya à tous les évêques du royaume. De Rome, le cardinal de Norfolk les envoya aux catholiques d'Angleterre et d'Irlande et le cardinal Altieri écrivit une lettre pastorale aux évêques et au clergé pour leur recommander l'Institut d'Holzhauser. Il ne trouva faveur dans aucun de ces pays. En 1682 des prêtres de l'Institut prirent la direction d'un séminaire à Gérone en Espagne. En 1683 ils pénétrèrent en Pologne où en 1685 le Reichstag les eut en considération. Cette fois, ce fut un succès : ils furent nombreux dans les diocèses de Posen, Luck, Kratau, Limberg, Kaminiec, Vilna, etc. Ils exercèrent une activité fructueuse dans les séminaires de Warschau, Janowic, Kiel, Vilna. En 1770 il y avait encore en Pologne trois séminaires florissants dirigés par les fils d'Holzhauser. De même, en Sicile, spécialement dans le diocèse de Palerme, l'Institut fut prospère en 1680 et ses membres en petit nombre s'y maintinrent jusqu'en 1772.

Dans les trente dernières années du XVIII[e] siècle, l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté s'éteignit peu à peu dans tous les diocèses où il avait pénétré. Le dernier vestige de l'œuvre de Holzhauser était le séminaire qu'il avait fondé à Ingolstadt en 1649 et qu'on avait appelé le *Bartholomäum*. En 1800 il fut, avec l'Université, transféré à Landshut et en 1804 supprimé par le gouvernement bavarois.

Quel est le bilan de toute cette histoire? Un critique ne manquerait pas d'être sceptique sur les résultats. Il faut être moins sévère si l'on veut être plus juste et tenir compte des difficultés rencontrées et surmontées. Le recrutement de l'Institut d'Holzhauser fut toujours insuffisant et l'organisation instable. Rarement les clercs séculiers vécurent dans des circonstances qui leur permissent de garder intégralement les Constitutions et de profiter des avantages de la vie commune en paroisse. Au XVIII[e] siècle, cette vie commune fut un esprit plus qu'une réalité. L'Institut devint une fraternité sacerdotale dont les membres sentaient leur solidarité par un règlement, des applications de messes, des prières communes. Ils gardaient un comportement de vie très digne et tenaient à la régularité des maisons bien organisées. Jusqu'à la fin, ils firent preuve de cette perfection très réelle, et comptèrent dans leurs rangs de nombreux prêtres saints et zélés.

D'après deux catalogues — incomplets — conservés aux archives de l'évêché de Mayence, l'Institut d'Holzhauser compta, entre 1658 et 1790, 1595 membres ainsi répartis : Mayence 902, Freising 92, Augsbourg 86, Worms 63, Ratisbonne 44, Salzbourg 78, Wurtzbourg 35, Spire 35, à Passau, Eichstaedt, Trèves, 62, à Prague et quelques évêchés de Bohême 168, à Palerme et dans quelques évêchés italiens 30. Strasbourg et Constance ne sont pas signalés.

La plupart de ces prêtres travaillèrent dans les paroisses comme curés, desservants ou chapelains. Beaucoup se consacrèrent à l'éducation des clercs dans les séminaires ou à celle du peuple dans les villes et les villages. Certains furent professeurs d'Université ou écrivains. Un petit nombre remplit de hautes charges ecclésiastiques. Du petit groupe qui, en 1656 et dans les années suivantes, était établi à Wurtzbourg et à Mayence, quatre montèrent aux grands honneurs : A. Birnbeck († 1679) comme chancelier de l'Université de Mayence, J. G. Rhüner († 1685) comme évêque auxiliaire de Freising, E. Weinberg († 1703) comme évêque auxiliaire de Wurtzbourg, et M. Stark († 1709) comme évêque auxiliaire de Mayence. Evêques de Mayence encore, A. Scheerauer († 1733), C. Nebel († 1769), L. P. Behlen († 1777) ainsi que l'évêque auxiliaire de Worms, J. A. Wallreuter, avaient appartenu à l'Institut d'Holzhauser. Neuf supérieurs généraux vinrent après le fondateur. Ce sont : G. Gündel († 1666), M. Rott-

mayer († 1681), E. Hoser († 1693), J. Appel († 1700), S. Wittmann († 1725), A. Kippel († 1730), M. Kerschel († 1742), L. Gastel († 1767), J. C. Hunold († 1770).

Au XIX[e] siècle, trois grandes tentatives ont été faites pour ressusciter l'œuvre de Barthélemy Holzhauser. En 1858, Mgr Ketteler, évêque de Mayence, en 1863, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, Mgr Simor, cardinal archevêque de Grau, ont, en d'excellentes lettres pastorales, représenté à leur clergé l'idéal magnifique vécu par le curé de Bringen. Pie IX et Léon XIII les ont soutenu de toute leur autorité dans cette œuvre de restauration cléricale. Ces appels des grandes voix de l'Eglise sont restés sans échos ou du moins sans lendemain. Les vues optimistes de l'abbé Hetsch, au cours de son voyage en Allemagne, ne se sont pas réalisées.

« En Westphalie, écrivait-il, les institutions de Holzhauser ont réuni dès 1854 une partie du clergé. Dans les diocèses de Munster et de Paderborn, il existe des associations florissantes... Les diocèses de Mayence et de Limbourg (en) comptent également. Dans le grand duché de Bade (à Fribourg) près de cent prêtres se sont également réunis d'après les idées d'Holzhauser... Le clergé du Wurtemberg commence à subir, en partie au moins, l'influence de ces idées... L'œuvre du saint prêtre n'est pas morte avec lui, plus heureuse que tant d'autres associations établies dans le même but... »

Le P. Hetsch faisait ces confidences enthousiastes à ses amis d'Orléans. Le chanoine Gaduel, vicaire général de Mgr Dupanloup et son porte-voix, était alors le grand héraut de la cause de la vie commune dans le clergé [2]. Il avait traduit, dans le style édifiant de l'époque, la

2. Dans une série de sept articles parus dans l'*Ami de la Religion,* de février à juin 1851, sous le titre *De la vie commune dans le clergé séculier,* il expose sa pensée avec autant d'optimisme que de clarté. Dans les trois premiers articles, il rappelle dans quels cadres B. Holzhauser a établi son Institut : les séminaires, les paroisses et les maisons de retraite. Dans les trois suivants, il cherche selon quels modes cet Institut pourrait être restauré; il préfère nettement la forme diocésaine à une forme plus générale. Il croit que, Dieu aidant, cette restauration est possible, « facile même », dit-il; les six conditions qu'il pose rendent son lecteur moins confiant : l'importance et la valeur pratique du but reconnues (le cardinal Alberci disait : « une chose non seulement bonne mais *nécessaire* à l'Eglise ») ; — des sujets recrutés dans l'élite du jeune clergé; — des ressources pécuniaires, prévues déjà pour les séminaires et pour les paroisses, et à établir pour les maisons de retraite par une caisse diocésaine alimentée par le superflu des prêtres exerçant le ministère, le produit de la chapelle annexée à ces maisons et les aumônes des fidèles; — l'absence d'opposition, soit de la part des Ordinaires, soit de la part de ceux qui n'embrassent pas la vie commune, l'entrée en communauté étant toujours libre; — la faveur et l'opportunité des circonstances; — et surtout « l'homme de l'organisation, l'homme de la direction ». Dans un septième article, Gaduel pose encore plus nettement la question : « comment s'y prendre pour donner naissance à cet institut de prêtres diocésains vivant en communauté, destinés au service des paroisses et aux autres fonctions du ministère ecclésiastique? », et il répond : « Pour faire une communauté, ce qu'il faut avant tout, c'est un *esprit commun,* — des prêtres neufs », c'est-à-dire sortis fraîchement du séminaire, — employés en de petites paroisses ou en de grandes, après « une espèce de noviciat en *une paroisse modèle* où ils puissent se perfec-

vie et les opuscules ecclésiastiques de B. Holzhauser et le succès avait été grand dans tous les séminaires de France. Avec le P. Gratry, Mgr Dupanloup soutint de toutes ses forces cette cause bientôt perdue. Mgr Lebeurrier en recueillit les meilleurs restes dans son *Union apostolique*. Mais elle ne peut pas plus se réclamer des règles d'Holzhauser que les religieuses de toutes robes ne le peuvent de la Règle de saint Augustin.

NOTE SUR LES ECRITS DE B. HOLZHAUSER

Parmi les écrits de Barthélemy Holzhauser il faut distinguer les œuvres de spiritualité pastorale, les œuvres de spiritualité générale et les œuvres portant sur des sujets extraordinaires [3].

Au premier rang des ouvrages qui concernent le ministère ecclésiastique, il faut placer les *Constitutions de l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté*. Elles tiennent en 46 règles dans le texte primitif. Elles ont été imprimées pour la première fois en 1662 sur l'ordre de l'archevêque de Mayence et approuvées par Innocent XI en 1680. Ce recueil est divisé en deux parties : les règles proprement dites, dont plus d'une fois le texte s'inspire des Constitutions de la Compagnie de Jésus, et les exercices spirituels propres à l'Institut. Ceux-ci sont fixés pour le matin, le midi et le soir et placés dans un cadre qui en assure la solidité : manière de prier, manière de méditer, manière d'entendre la sainte messe, manière de prier sur le psautier de Notre-Dame, litanies, etc.

Le texte soumis à l'approbation pontificale en 1684 est un peu plus développé. On y retrouve, sous forme plus étendue, ce qui concerne la direction spirituelle et temporelle de l'Institut et son organisation hiérarchique. La première partie regarde le règlement des séminaires : suivant les différentes classes de jeunes gens qui le fréquentent, clercs promus aux ordres ou clercs nouvellement ordonnés. Leurs obligations y sont tracées pour les exercices scolaires aussi bien que pour les exercices spirituels et le serment de fidélité qu'ils doivent prêter. La seconde partie s'adresse aux clercs et aux prêtres qui sont dans le ministère : points substantiels de l'Institut sur la communauté de personnes et de biens, la séparation des femmes, l'obéissance au supérieur local, décanal, diocésain, archi-diocésain et général. La troisième partie s'occupe des vieux prêtres : utilité de maisons spéciales pour eux, règlement, fondations, services domestiques, etc.

---

tionner dans la vie intérieure et dans l'esprit ecclésiastique et pastoral ». Et l'auteur conclut son article par ce jugement d'histoire : « Ce furent des communautés de prêtres qui plantèrent et qui propagèrent la foi en Europe; ce sont les prêtres isolés qui l'ont laissée déchoir et presque s'éteindre; donc, tout porte à croire que de nouvelles communautés ecclésiastiques auraient seules la puissance de l'y ramener. »

3. *Constitutiones clericorum saecularium in communi viventium,* Cologne, 1662, Wurtzbourg, Dillingen, Liège, 1669; *Constitutiones et exercitia spiritualia clericorum saecularium in communi viventium,* Rome, 1680, 1684; Mayence, 1718; Ingolstadt, 1755; *Constitutiones pro spirituali et temporali directione Instituti clericorum saecularium in communi viventium,* Rome, 1684; *Synopsis Instituti clericorum saecularium in communi viventium,* Rome, 1688; Ingolstadt, 1713; *Instructiones de via perfectionis,* Rome, 1682; *Tractatus de humilitate,* Mayence, 1663, 1736 (éd. allem., Augsbourg, 1848); *Epistola fundamentalis,* Mayence, 1644; *Visiones variae, Visiones pollutorum in inferno,* Bamberg, 1784, 1794 (éd. allem., 1848); *Tractatus de discretione spirituum,* Rome, 1682; Wurtzbourg, 1684; Mayence, 1737; *Instructiones concionatoribus catholicis,* Ingolstadt, 1755; *Expositio in Apocalypsin, I-XV, 5,* Bamberg-Wurtzbourg, 1699, 1784 (éd. allem. par L. Clarac, Augsbourg, 1813); *Bartholomei Holzhauser opuscula ecclesiastica* (éd. P. Gaduel), Orléans-Paris, 1881.

En conclusion de ces Constitutions, Barthélemy Holzhauser joint une longue *Instruction sur les voies de la perfection et sur les principes pratiques de l'état clérical et pastoral.* On peut encore la diviser en trois parties : La première traite de la perfection de l'homme intérieur : elle repose sur les vertus fondamentales de foi, d'espérance, de charité avec leurs adjacentes : droiture et pureté d'intention, humilité, simplicité, prudence. Le second chapitre est intitulé : *de scientia practica et directiva boni et mali in regendo et agendo.* Il comprend trois sections : la première sur le discernement des mouvements de l'âme, la seconde sur la consolation et la désolation intérieure où il y a de larges emprunts aux *Exercices spirituels* de saint Ignace, la troisième, sur le combat contre la concupiscence. La troisième partie parle du ministère pastoral proprement dit : *de cura animarum, de tradenda doctrina christiana parvulis in catechismo, de scholis vernaculis, de scholis particularibus, de predicatione Verbi Dei, de remediis quibus populus christianus ad frequentem paenitentiam sive confessionem et communionem indicatur.* Dans ce genre pastoral, on peut encore citer une série de règles pour les prédicateurs et un recueil d'observations sur la conduite à tenir avec les protestants.

Par cette seule instruction *De via perfectionis,* Barthélemy Holzhauser mérite place parmi les maîtres de la spiritualité pastorale. Le texte de ces pages est très court, mais la pensée est très dense. Ceux qui veulent en suivre l'enchaînement et la teneur y trouvent un guide ascétique très sûr et très solide. Le but est très pratique mais les principes, invoqués ou sous-entendus, sont à la fois traditionnels et nouveaux.

Malgré l'autorité de L. Clarus qui les publia, on ne pourrait en dire autant de quelques opuscules où Barthélemy Holzhauser traite de sujets qui relèvent d'une expérience très spéciale, de grâces extraordinaires dont il fut sans doute favorisé : la *Vision des impudiques en enfer,* — souvenir de jeunesse, semble-t-il — et le *Recueil des visions diverses,* composé à Laukenthal et remis à Ferdinand III, à Maximilien de Bavière et au P. Vervaux. Dans le goût de l'époque qui aime le merveilleux, et les prédictions de Joachim de Flore, en un style très énigmatique, ces pages n'offrent plus qu'un intérêt bibliographique. Chacun peut les interpréter à sa manière pour leur donner quelque objectivité. Ces 7 visions traitent : *De septem animalibus; de una monarchia et duabus sedibus; de sancto Michaele archangelo et sedibus; de ecclesia sponsa Dei; de propria persona Iesu; de egressione Danubii; de verme grandi; de conversione Germaniae, exprobratio vitiorum, exprobratio impoenitentiae et quomodo exprobratio revertatur.* Il n'est pas étonnant que ces visions interprétées maladroitement aient fait taxer d'illuminisme certains membres du *Bartholomäum* un siècle et demi plus tard.

A défaut du *De diligendo Deo,* pieuse exhortation à des religieuses, le *Tractatus de humilitate,* qui compte quinze chapitres, nous remet en voies plus normales. C'est encore un ouvrage de jeunesse qui remonte au temps d'études à Ingolstadt. Ce sont des méditations dialoguées entre le Christ et l'âme chrétienne dans le genre de l'Imitation de Jésus-Christ, sans en avoir toutefois la cadence des versets. La doctrine est purement ascétique; le point de vue négatif domine. On sent un jeune homme qui appréhende, prévient et maîtrise les élans de sa personnalité La question préalable est posée en ces termes : « La véritable perfection chrétienne ne consiste pas dans la contemplation de choses sublimes et célestes mais dans la connaissance humble et vraie de ses propres misères et de ses passions naturelles ». « Le fondement de la perfection chrétienne est la connaissance de Dieu et de soi-même; elle consiste donc dans l'humiliation de soi et la glorification de Dieu seul en toutes choses. »... Au chapitre III, intitulé : *Quid sit veritas sive de cognitione Dei,* le ton s'élève un peu. « La voie de la perfection est tracée par la science de la vérité, protégée par la patience dans la charité et surélevée par le bon plaisir de Dieu en tout et partout. » Ces quelques pages sur la véritable humilité sont rapidement écrites. L'auteur s'étend beaucoup plus

longuement sur la fausse humilité. Il se méfie de l'émulation qui cherche beaucoup plus à surpasser les autres qu'à plaire à Dieu (c. XIII), des œuvres extérieures qui, faites avec ostentation, nourrissent l'amour-propre (c. VII), des pieux désirs qui, rêvant un martyre illusoire, passent à côté du réel (c. VIII); les humiliations elles-mêmes ainsi que la fausse pauvreté peuvent créer une équivoque. On peut se pavaner de ses échecs et de ses épreuves (c. XIV). Pour progresser en humilité, mieux vaut parfois retenir quelques biens que de les abandonner tous en une seule fois (c. XI). Pour Holzhauser l'orgueil et la vanité sont surtout erreurs de jugement, obstinations de l'amour-propre, de l'esprit propre, du jugement propre (c. XV). Aussi faut-il que la lumière se fasse à l'intérieur de l'âme par la lumière de la parole de Dieu. Mais l'âme ne peut la percevoir si elle n'est éclairée, illuminée par l'Esprit de Dieu (c. IV). C'est ce que l'auteur demande en de très belles prières en confessant sa propre misère (c. VII) ou en rendant grâces à Dieu (c. XII). Cette brève analyse laisse entendre toutes les richesses de ce traité sur l'humilité. On est frappé de la simplicité, de la sincérité avec lesquelles cette âme généreuse lutte contre elle-même. L'horizon manque d'étendue, les points de vue sont trop partiels, le ton parfois est un peu dur. Le temps fera son œuvre et dans son instruction *De via perfectionis,* Barthélemy Holzhauser reprendra la leçon pour ses disciples sous le jour pastoral.

De tous les manuscrits laissés par le fondateur des bartholomites l'*Interprétation de l'Apocalypse de saint Jean* est le plus long et le plus important. L'auteur y a consacré bien des heures de prières et d'études pendant les douze ans de Laukenthal. Cet ouvrage porte, comme le recueil des visions, la marque d'une époque et d'un genre littéraire particulier. Il n'y faut chercher ni l'exégèse, ni l'étude du sens littéral ou spirituel du livre de saint Jean. C'est le commentaire des quinze premiers chapitres, où se fondent des pages d'édification, des aperçus historiques, des développements théologiques ou apologétiques. Le texte sacré ne sert que de cadre, très souple et très factice, tantôt à des conférences spirituelles, tantôt à des essais de concordisme plus ou moins heureux. Divisé en six livres qui recouvrent de façon très inégale les chapitres de saint Jean, Barthélemy Holzhauser tente une synthèse symbolique de l'histoire de l'Eglise. Son idée directrice est celle-ci : les sept astres et les sept candélabres vus par l'Apôtre signifient les sept périodes de l'histoire de l'Eglise depuis sa fondation jusqu'au jugement dernier. A ces sept périodes correspondent les sept églises d'Asie mineure, les sept jours de la création, les sept âges de l'Ancien Testament, les sept dons du Saint-Esprit. Puisque toute vie se développe en sept stades, Dieu a fixé sept périodes pour la régénération du genre humain.

Après la description de l'Eglise militante sur le modèle du Christ glorieux, l'auteur énumère six étapes de son histoire, qu'il caractérise d'un mot : le temps des semailles, des Apôtres à Néron; le temps de l'irrigation, pendant les persécutions; de l'illumination, par les Pères et les Docteurs de l'Eglise; du règne de la paix, l'établissement de l'Eglise en Europe de Léon III à Léon X; de la nouvelle ère d'afflictions signalée par le grand Schisme et l'hérésie protestante. Cette épreuve sera suivie d'une époque de fidélité ramenée par un saint pape et un grand roi. Vient enfin le temps de la désolation sous l'égide de l'Antéchrist mais son règne sera court et après la gloire et le triomphe des nouveaux martyrs et l'extirpation rapide des hérésies, ce sera le triomphe des juifs et des chrétiens qui auront survécu à l'Antéchrist.

Il n'y a aucune suite dans cette interprétation et c'est peut-être pour cela qu'on peut s'y intéresser encore aujourd'hui. L'explication des onze premiers versets du chapitre IV donne lieu à une étude sur la nature hiérarchique de l'Eglise et du règne du Christ. C'est un exposé dogmatique. Au chapitre septième, à propos de consolations que la Providence ménage à l'Eglise militante au milieu des

épreuves terrestres, voici un commentaire des huit béatitudes évangéliques; c'est évidemment une exhortation spirituelle. Les mauvais anges soufflant dans leurs trompettes l'erreur et le désordre, représentent les grands hérésiarques d'Arius à Luther. Celui-ci subit le plus long procès et son réquisitoire donne lieu à des tableaux de mœurs du temps et à un récit du concile de Trente. Ces applications du texte sacré au passé sont parfois assez bien justifiées. Les pronostics sur l'Antéchrist et sa lutte contre l'Eglise sont pieuses conjectures ou parfois pures fantaisies.

CONCLUSION

Telle fut la grande œuvre de Barthélemy Holzhauser. Elle s'estompe maintenant dans le passé, malgré les efforts de Mgr Dupanloup et de P. Gaduel pour la faire revivre au siècle dernier. Elle garde cependant sa place dans l'histoire de la Tradition pastorale; elle constitue une grande expérience pour le perfectionnement des institutions ecclésiastiques. Certains auteurs ont jugé trop sévèrement le fondateur des Bartholomites. Ils l'ont accusé d'avoir altéré le concept juridique traditionnel de « vie commune », de l'avoir réduite à un pur esprit de fraternité sacerdotale [4]. Ils l'ont rendu responsable de la confusion qui régnait, il y a quelques trente ans encore, à ce sujet dans le clergé français. Pour mesurer plus exactement la portée de l'œuvre de B. Holzhauser il faut la bien situer au tournant de l'histoire de la Réforme catholique en Allemagne. Le curé de Bringen n'a pas la taille d'un Pierre Damien, d'un Yves de Chartres, peut-être même pas d'un Charles Faure, c'est possible. Pour sauvegarder son idée, il se contente d'un minimum; c'est même son originalité, nous l'avons dit, de concentrer la perfection sacerdotale sur quatre points déterminés. Il relègue au second plan la cohabitation effective pour maintenir son principe essentiel, l'esprit de communauté. Mais il voit là précisément le germe fécond d'organisations futures et plus parfaites. Il connaissait sans doute l'œuvre plus complète d'un saint Philippe Néri ou d'un saint Charles Borromée; la situation de l'Allemagne n'en était pas à ce stade de l'évolution pastorale. Dans le trésor de la Tradition il saisissait à pleines mains cette richesse et l'exploitait pour lui faire rendre 30 %, 60 %, comptant qu'à l'avenir d'autres restaurateurs la remettraient en œuvre.

De nos jours, c'est surtout sous l'optique pastorale qu'on envisage la question de la vie commune dans le clergé séculier. Les évêques, les prêtres et les fidèles s'y appliquent ardemment. Si les réalisations sont encore sporadiques, elles font preuve d'un courant irrésistible.

Une grande expérience comme celle de B. Holzhauser reste une lumière pour notre renouveau moderne et c'est pourquoi il nous a semblé bon de ne pas laisser passer inaperçu le tricentenaire de sa mort.

Séminaire des Missions. Paul Broutin, S. J.
« Les Fontaines » par Chantilly (Oise).

4. J. Deroux, *La vie commune du clergé séculier et le droit ecclésiastique*, Nîmes, 1938, p. 45 sq.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Radio-message de Pâques, 6 avril 1958. — (*L'Oss. Rom.*, 7-8 avril 1958. — Trad. française de *La Doc. Cath.*, 1958, col. 513-516).

Les catholiques de Rome, au lendemain de la Mission [1], avaient été invités à donner au Souverain Pontife un témoignage spécial de leur attachement, en allant recevoir le jour de Pâques, à la Place Saint-Pierre, ses consignes et sa bénédiction. La foule des Romains et étrangers fut particulièrement nombreuse. Le radio-message du Pape, s'inspirant de l'idée de clarté répandue sur le monde par la Résurrection du Christ, a développé, comme on va le voir, les points suivants : Le Christ est la lumière du monde. C'est à sa Vérité que l'on doit tout ce qu'il y a de bon dans l'ordre moral. Cette Vérité, il a confié à l'Eglise la mission de la répandre et de la défendre. Les chrétiens doivent être la lumière du monde, très spécialement par leur souci d'y établir la Paix du Christ.

La lumière de Pâques

« La Pâque chrétienne répand pour toujours la lumière depuis que l'aube bienheureuse, promise et attendue durant de longs siècles, vit la nuit de la Passion se transformer en lumiere éclatante et joyeuse quand le Christ, ayant détruit les liens de la mort, sortit du tombeau en roi victorieux pour commencer une vie nouvelle et glorieuse, délivrant ainsi la race humaine des ténèbres de l'erreur et des entraves du péché. Depuis ce jour de gloire pour le Christ et de libération pour les hommes, les âmes et les peuples n'ont plus cessé d'accourir vers Celui qui, par sa Résurrection, a confirmé d'un sceau divin la vérité de sa parole. »

« L'*Alleluia* que l'Eglise chante aujourd'hui en tout lieu de la terre, et auquel vous vous associez dans l'exultation, est la preuve vivante que le Christ est encore maintenant la « *Lumière du monde* » et le restera jusqu'à la consommation des siècles, Lumière de vérité, d'unité, de vie pour les générations humaines. »

Le Christ, lumière du monde

« Comme à l'aube de la création, la lumière jaillie d'abord des mains de l'Ordonnateur tout-puissant d'un cosmos encore informe, chaotique et ténébreux, fut placée pour ainsi dire au seuil de tout ordre et de toute beauté, à l'origine de tout développement et de toute vie, ainsi dans l'œuvre de restauration, comparée par l'Apôtre à une nouvelle création.

» La lumière du Christ est l'élément premier, fécond, indispensable de l'ordre nouveau rétabli par le Fils de Dieu. Cela signifie que l'homme n'atteindra sa perfection personnelle que par le Christ et dans le Christ. Par lui, ses œuvres seront pleines de vie, ses rapports avec ses semblables et avec les choses seront ordonnés, ses aspirations légitimes satisfaites. En un mot, c'est par le Christ et dans le Christ que l'homme aura la plénitude et la perfection de la vie, avant même que surgissent, sur les horizons éternels, un ciel nouveau et une terre nouvelle. Le même Verbe de Dieu, qui présida à la création de toutes les choses visibles et invisibles, s'est incarné pour mener à terme l'œuvre entreprise au com-

1. Cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 412 et s.

mencement des temps, de sorte que, comme « *rien ne fut fait sans lui* » et « *qu'en lui était la vie, et la vie était la lumière* » (Jean, I, 3-4), ainsi il ne peut y avoir de vérité, de bonté, d'harmonie et de vie qui n'aboutissent au Christ, maître, soutien et exemple des hommes. »

Sans la lumière du Christ, le monde est ténèbre

« Si des tragédies intimes déchirent les esprits, si le scepticisme et le vide dessèchent tant de cœurs, si le mensonge devient une arme de lutte, si la haine fait rage entre les classes sociales et entre les peuples, si les guerres et les révoltes se succèdent d'un méridien à l'autre, si des crimes se perpètrent, si l'on opprime des faibles et enchaîne des innocents, si les lois ne suffisent pas, si les chemins de la paix sont impraticables, si, en un mot, cette vallée est encore sillonnée de fleuves de larmes, malgré les merveilles réalisées par l'homme moderne, savant et cultivé, c'est le signe que quelque chose est soustrait à la lumière éclairante et fécondante de Dieu. »

Et que l'on n'aille pas craindre que la soumission à la lumière du Christ soit pour l'humanité entrave dans son développement ou diminution de la vraie liberté. « Dieu qui depuis les origines a commandé à l'homme de soumettre la terre et d'y travailler ne retire pas sa parole et n'entend pas se substituer à l'homme, mais le guider et le soutenir afin que ses desseins s'accomplissent à la perfection, puisque ni Dieu ni l'homme ne seraient satisfaits de la simple existence du monde, mais seulement de le voir dans une vie en progrès constant vers la plénitude de la Vérité, de la Justice, de la Paix. »

L'Eglise gardienne et messagère de la Lumière de Vérité

« La lumière du Christ a été confiée à l'Eglise fondée par lui, assistée par lui, et donc en un sens vrai « *Lumen de lumine* », « *Lumière venant de la lumière* », réalité visible et durable, à la fois humaine et divine, temporelle et éternelle. A cette « *Cité située sur la montagne* » (*Matth.*, V, 14), le Christ a confié « *la parole éprouvée des prophètes, que vous faites bien de regarder comme une lampe qui brille dans un lieu obscur* » (*II Pierre*, I, 19).

» Fixez donc vos regards sur elle, avec la sincérité et le sage discernement des fils de la Lumière, et non pas avec la complaisance malsaine des fils des ténèbres, qui préfèrent, à leur propre détriment, s'arrêter sur les ombres inévitables qui accompagnent toute réalité, ne fût-elle humaine qu'en partie. L'ombre de l'homme, loin d'éteindre la lumière de Dieu, la met davantage en évidence.

» C'est une lumière de Dieu allumée sur le monde que la vigilance attentive de l'Eglise sur les doctrines et son assiduité à répandre et à défendre la vérité, sa prudence sans hâte à l'égard des nouveautés et des révolutions, son impartialité dans les contestations entre classes et entre nations, son inflexibilité à défendre les droits de chacun, son intrépidité en face des ennemis de Dieu et de la société. Que chacun de vous se demande : qu'en serait-il à présent du monde si une telle lumière avait manqué? Pourrait-il donc se vanter de cet ensemble de conquêtes matérielles et morales désignées sous le nom de civilisation? Est-ce que subsisterait dans les consciences le sens si largement répandu de la justice, de la vraie liberté, de la responsabilité, qui anime la majorité des peuples et des gouvernements?

» Que dire encore de la conscience de l'unité de la famille humaine qui progresse de façon consolante dans les esprits et dans les réalisations concrètes? Qui, sinon le Christ, peut rassembler et fondre dans un seul élan de fraternité des hommes si divers de races, de langues, de coutumes, vous tous qui Nous écoutez tandis que Nous vous parlons en son nom et par son autorité? Il est vraiment Celui qui, ayant triomphé des ténèbres de la mort, resplendit comme un astre serein sur toute l'humanité. »

Les chrétiens et la paix

La lumière du Christ spécialement départie aux chrétiens leur impose la mission d'être la lumière du monde par leurs bonnes œuvres. « Mais quelle bonne œuvre plus utile au monde peut accomplir à l'heure actuelle la chrétienté entière, si ce n'est de promouvoir de toutes ses forces le ferme rétablissement de la juste paix? Individus et peuples, nations et Etats, institutions et groupes sont invités par le Roi de la Paix à s'employer instamment et avec confiance à cette œuvre difficile et urgente pour la gloire de Dieu. Il faudra lui consacrer toutes les importantes ressources d'intelligence, de prudence et, quand cela sera nécessaire, d'inébranlable fermeté dont dispose le monde chrétien, appuyé par tous ceux, en dehors de lui, qui aiment loyalement la paix. »

« Voilà, chers Fils et Filles de Rome, d'Italie et du monde, le message que vous apporte la présente fête de Pâques : croyez en la lumière du Christ et de l'Eglise, aimez et défendez énergiquement ces dons suprêmes que Dieu a faits au monde. Nous vous répétons, avec des accents empruntés à des siècles anciens, mais avec l'insistance que réclame l'incertitude présente : « *Aimez cette lumière, aspirez à la saisir, ayez-en soif, afin de parvenir à la lumière par la lumière, y vivant de manière à ne plus jamais retomber dans la mort.* »

« Car, Seigneur, « *en toi est la source de la vie, et dans ta lumière nous verrons l'éternelle splendeur* » (saint Augustin). »

Allocution du 11 février 1958 aux Supérieurs généraux des Ordres et Congrégations de Religieux. — (*A.A.S.*, L, 1958, p. 153-161. — Trad. franç. dans *La Doc. cath.*, 1958, col. 257-264).

La plupart des Instituts religieux d'hommes ont à Rome leur Curie généralice. En 1952, à l'initiative du T. R. P. Quénard, alors Supérieur général des Assomptionistes, les Supérieurs romains commencèrent à se réunir régulièrement pour traiter ensemble des problèmes communs à toute vie religieuse. L'institution, rapidement encouragée par la S. Congrégation des Religieux, reçut, en 1955, des statuts officiels, d'ailleurs fort simples. Sous le nom de « Comité des Supérieurs généraux », le groupement poursuit, dans un grand esprit de charité mutuelle, son travail propre d'information, de discussion et aussi de collaboration avec la S. Congrégation des Religieux pour l'étude des problèmes et la mise à exécution des directives du Saint-Siège. Le 11 février dernier, le Souverain Pontife a reçu en audience spéciale tous ces Supérieurs généraux des Etats de perfection : Ordres, Congrégations, Sociétés de vie commune sans vœux publics, Instituts séculiers. Il leur a adressé, en latin, une exhortation résumée ci-dessous. Le début et la fin, où apparaît nettement, une fois de plus, la pensée du Siège Apostolique sur la mission propre des Etats de perfection dans l'Eglise, seront cités intégralement.

« C'est avec une joie réelle que Nous vous saluons dans le Seigneur, vous tous, très chers fils ici présents, qu'un dessein de la divine Providence a placés à la tête de sociétés tendant à la perfection évangélique et qui êtes ainsi appelés à participer d'une manière particulière à Notre charge apostolique. Comme Nous le rappelions en effet, en Nous adressant aux membres du 1er Congrès des Etats de perfection, il y a quelques années, la vie religieuse « tire son existence et sa valeur de ce qu'elle se rattache étroitement à la fin propre de l'Eglise, à savoir de conduire les hommes à la sainteté » (*A.A.S.*, 1951, p. 28). C'est que l'Eglise, Epouse du Christ, ne répondrait pas pleinement au vœu du Seigneur et les yeux des hommes ne se lèveraient pas vers elle, pleins d'espérance, comme vers le « signe dressé pour les nations » (*Is.*, 11, 12), si on n'y trouvait des hommes qui, par l'exemple de leur vie plus encore que par leurs paroles, reflètent avec un éclat spécial la beauté de l'Evangile.

» Nous vous avons donc associés, très chers fils, à cette partie de Notre charge, soit directement, vous déléguant par le Code de droit canon une part de Notre suprême juridiction, soit en établissant, dans vos règles et constitutions par Nous approuvées, les bases de votre pouvoir « dominatif ». Aussi, Nous importe-t-il particulièrement que vous exerciez l'autorité qui vous appartient selon Nos intentions et celles de l'Eglise. » [1]

L'exhortation elle-même porte sur les points suivants :

1) *Ferme attachement à la vérité éternelle* en dépit de toutes les poussées naturalistes de l'esprit moderne. Les fondements évangéliques de la vie de perfection, la doctrine ascétique des Fondateurs, constituent un patrimoine que les Supérieurs doivent fermement défendre, au risque de déplaire à certains. Sans doute, le Supérieur doit-il s'entourer de conseils, procéder avec circonspection, humilité, sous la conduite de l'Esprit Saint. Mais tout ceci étant fait, il lui appartient de commander avec une paternelle et humble fermeté. Même si certains pensent que le joug de l'obéissance religieuse est trop lourd pour les hommes de notre temps, le Supérieur, conscient de sa responsabilité devant Dieu, doit fermement maintenir l'idéal surnaturel de la vie religieuse.

2) *Toute vie de perfection doit se dégager de l'esprit du monde.* Les multiples formes de consécration à Dieu suscitées par l'Esprit Saint au cours des temps ont toutes ceci de commun qu'elles impliquent la disposition affective d'opposition radicale aux manières de juger et d'agir du monde et un renoncement effectif, selon les vocations diverses.

La perfection n'est rien d'autre qu'une tendance à l'union à Dieu non pas seulement par la grâce sanctifiante mais par un amour ardent. A moins d'être prévenu d'une grâce spéciale, un tel idéal réclame la libération effective de ce qui fait concurrence à l'amour divin; et certes les facilités de la vie actuelle sur bien des points peuvent menacer l'esprit de renoncement évangélique.

Les critères de la vie religieuse ne peuvent donc être ceux de la vie du monde. Supérieurs et inférieurs doivent en être bien persuadés.

3) *La véritable efficacité apostolique a aussi ses normes propres.* Elles ne sont pas celles de l'activité humaine. Ce n'est pas sur les progrès de la technique que les apôtres doivent surtout compter. L'apostolat s'appuie totalement sur la nécessité de la grâce prévenante, de la grâce adjuvante. Ces persuasions intimes, il faut les acquérir dans les pauses nécessaires, qui protègent contre la fièvre d'action, dans un cœur à cœur fréquent, serein et silencieux, avec l'Esprit de sagesse.

4) *De tout temps, la Règle religieuse a été la voie très sûre de la perfection.* « Différente selon la fin que poursuit chaque Institut, (la Règle) est cependant obligatoire partout. Sa nécessité pour le but que vous vous proposez, naît de la faiblesse de la nature humaine blessée par le péché originel; son efficacité à procurer la perfection de la vie chrétienne est confirmée par une longue expérience, ancienne et actuelle; sa sainteté est constamment exaltée par l'Eglise en paroles comme en actes.

» La nature humaine attirée par la facilité a toujours trouvé désagréable la discipline que comporte, du fait de la règle, la vie dans les états de perfection; et elle apparaît naturellement encore plus désagréable aux hommes de notre temps, habitués qu'ils sont à une vie plus libre avant d'embrasser un état de ce

1. On sait que le c. 501 reconnaît à tous les Supérieurs un pouvoir spécial — qu'il appelle dominatif — et en vertu duquel ils exercent une autorité très vaste sur les personnes, physiques et morales, constituant les communautés. Les Supérieurs des religieux clercs exempts possèdent en outre le pouvoir de juridiction. C'est par ce double pouvoir que les Supérieurs religieux participent à une partie de la charge du Souverain Pontife.

genre. Même si, sur des points ne touchant pas l'essentiel, vous avez à bon droit adapté la règle et continuez à l'adapter aux possibilités de ceux qui viennent à vous, on ne saurait cependant admettre que vous en fassiez moindre cas et encore moins que vous l'abandonniez ». Or, le Supérieur est le gardien de cette Règle. Sans dureté, sans colère, toujours avec justice et miséricorde, il doit reprendre et commander, veiller sans cesse, ne jamais se lasser. Et ceci non seulement pour la « vie régulière » menée à l'intérieur de la maison, mais aussi en ce qui concerne les activités apostoliques des siens. L'honneur de l'Eglise, le bien des âmes, l'intérêt spirituel des religieux mêmes appliqués à l'apostolat réclament cette surveillance.

5) *La collaboration entre les Instituts.* « Votre union même des Supérieurs Généraux, qui se constitua naguère de son propre mouvement et qui spontanément encore continue à tenir ses assises, a été approuvée par le Siège Apostolique comme institution permanente et reconnue comme personne morale; cette union postule de vous la volonté bien arrêtée de contribuer à tout ce pour quoi l'Eglise désire votre concours. En fait, vous avez parfaitement compris que vous formez tous une seule armée... ». Chacun à son rang et avec ses armes propres doit servir la cause commune surtout au moment où « l'ennemi du Christ rassemble chaque jour davantage ses forces en un faisceau qu'il espère invincible... Cette unité, qu'entrave la diversité des nationalités, des caractères, des coutumes ou d'autres facteurs humains, fleurira pourtant merveilleusement, si vos âmes sont profondément imprégnées par la vraie charité du Christ, que l'Esprit Saint répand sur cette unité même... Certes chacun a le devoir d'aimer l'Institut auquel l'a appelé la divine Providence, de modeler son esprit et sa conduite selon les règles de cet Institut... mais il faut que tous restent toujours au service de la même Eglise, Epouse du même Seigneur et Dieu Sauveur. »

6) *Le discernement des vocations.* Le Souverain Pontife attire l'attention des Supérieurs sur la nécessité de n'admettre en religion que des jeunes gens vraiment aptes. Il faut réprimer le souci excessif de rassembler un grand nombre de sujets, dont certains pourraient ne pas faire honneur à leur vocation. Au contraire, la fidélité aux directives de l'Eglise en cette matière attirera la bénédiction de Dieu, l'estime des hommes et donc aussi les renforts désirés.

Voici, enfin, l'appel particulièrement touchant que le Souverain Pontife fait à la docilité et fidélité des Religieux : « Vous, qui tendez à la perfection, devez manifester d'une manière spéciale le respect et la dévotion communs à tous les fidèles à l'égard de la Chaire de Pierre et du Vicaire du Christ. Ce Siège Apostolique sait que vous lui serez, plus que les autres, dociles; il compte sur vous, pour être les messagers très fidèles de la doctrine de vérité enseignée par cette Chaire; il espère fermement que, plus que quiconque, vous serez des modèles et des promoteurs de la discipline ecclésiastique. Et si parfois — telle est la condition du Règne de Dieu sur terre où les bons sont mêlés aux méchants, le froment à l'ivraie —, si parfois certains viennent en quelque endroit à vaciller, à branler, à errer, à se séparer, vous du moins, Fils très chers, étroitement unis à Nous-même, propagez sans faiblir le « Règne de justice, d'amour et de paix » (*l'préface de la messe du Christ-Roi*). Sans partager la présomption de Pierre, que le Saint-Esprit n'avait pas encore fortifié, mais avec autant de charité, avec une humble confiance dans la grâce de votre vocation aux états de perfection, vous pourrez déclarer : « même si tous (sont scandalisés), du moins pas moi » (*Marc,* XIV, 29). Et s'il arrive que d'autres, oublieux de l'esprit des vrais fils, causent des soucis à ce Siège Apostolique, nous du moins, Dieu aidant, nous nous souviendrons très fidèlement de ces paroles du Seigneur : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » ; « Toi... affermis tes frères » (*Matth.,* XVI, 18; *Luc,* XXII, 32).

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Avis de la S. Congrégation du Saint-Office au sujet des innovations dans les prières ou cérémonies liturgiques. — (*A.A.S.*, L, 1958, p. 114. — Trad. française de la *N.R.Th.*).

On a rapporté à cette Suprême Sacrée Congrégation que, sous prétexte de ressusciter la liturgie antique ou d'aider les fidèles à participer aux offices divins, certains cherchent, par des publications, à introduire dans les offices liturgiques et même dans la célébration de la messe de nouvelles ou anciennes prières, ou invocations, ou des lectures de la Bible, ou de supprimer des passages de ces mêmes offices.

Aussi, avec l'approbation du Souverain Pontife, cette suprême Congrégation recommande aux Ordinaires des lieux, qui ont le droit et le devoir de veiller à l'observation soigneuse des prescriptions canoniques concernant le culte de Dieu, de ne pas permettre l'introduction dans les offices divins de rites, cérémonies, lectures ou prières nouvelles et de ne tolérer aucune suppression, sans consulter le Siège Apostolique.

Qu'ils avertissent le clergé séculier et régulier que l'ordonnance de la sainte liturgie et l'approbation des livres liturgiques et de nouvelles litanies destinées à la récitation publique n'appartient qu'au Siège Apostolique (can. 1257 et can. 1259, § 2) ; que les prières et exercices de piété ne peuvent être autorisés dans les églises et oratoires sans le contrôle et la permission expresse de l'Ordinaire du lieu qui, dans les cas plus difficiles, est tenu de soumettre toute l'affaire au Siège Apostolique (can. 1259, § 1).

Donné à Rome, au Palais du Saint-Office, le 14 février 1958.

Arthur DE JORIO,
Notaire.

COMMENTAIRE

Ce document émane du Saint-Office, à qui le Code reconnaît le droit d'intervenir, même par-dessus les autres congrégations romaines, en toute matière doctrinale (can. 247 § 1) et spécialement lorsque certaines publications mettraient la foi de l'Eglise en péril (§ 4). Il se présente sous forme d'« avis », qui n'apporte aucune disposition nouvelle, mais se contente de rappeler, dans un langage à la fois serein et ferme, le devoir de vigilance, déterminé par le droit canonique (can. 1261, § 1, dont il reprend en partie les termes) qui incombe aux Ordinaires. Enfin, il a reçu l'approbation du Souverain Pontife, qui préside d'ailleurs le Saint-Office, et dont on connaît assez la sollicitude pour le culte public de l'Eglise. C'est dire qu'il revêt une réelle importance moins par son contenu que par l'insistance avec laquelle il urge l'exécution, dans l'accomplissement des cérémonies liturgiques, des normes de prudence et du devoir d'obéissance qui ont fait l'objet de plusieurs documents pontificaux récents (l'Encyclique *Mediator Dei* du 20 nov. 1947 ; l'allocution aux évêques du 2 nov. 1954 ; l'Encyclique *Musicae sacrae* du 25 décembre 1955 et l'allocution aux participants du Congrès d'Assise du 22 décembre 1956) [1].

Le Code de Droit canon déclare le Saint-Siège seul compétent pour légiférer en matière liturgique (can. 1257). Aux Ordinaires revient l'obligation de veiller à l'observation des règles liturgiques et le soin d'approuver les exercices de piété extra-liturgiques (can. 1259 et 1261). Les « rites et cérémonies », proprement liturgiques, c'est-à-dire les paroles et les gestes du célébrant et de ses ministres ne peuvent donc subir aucune modification sans l'autorisation du Saint-Siège.

1. Voir *N.R.Th.*, 1948, p. 113 et s., 171 et s, 306 et s. ; 1954, p. 1088 et s. ; 1956, p. 183 et s. et 1957, p. 178 et s.

Les para-liturgies doivent avoir été approuvées par l'Ordinaire. Le présent document vise certaines innovations que l'on voudrait trop hâtivement introduire dans les célébrations liturgiques, l'office divin, l'administration des sacrements et la sainte messe, et que certaines publications, livres ou revues, tenteraient de promouvoir. Ces innovations consisteraient soit en additions, soit en suppressions de prières ou de lectures. On réintroduirait par exemple dans la messe l'antique litanie d'offertoire chantée par le diacre ou une troisième lecture en langue vulgaire tirée de l'Ancien Testament. On supprimerait le Confiteor précédant la communion des fidèles ou le dernier évangile, les mots « *mysterium fidei* » dans la formule de consécration du vin, etc. (exemples cités par le commentaire des *Ephemerides Liturgicae,* LXXII (1958), p. 137-138).

L'« Avis » fait aussi allusion aux « raisons » qui pourraient donner lieu à ces modifications. Ce peut être le désir de revenir à la liturgie ancienne de l'Eglise. Mais S.S. Pie XII a plusieurs fois dénoncé ce danger d'archéologisme, tout récemment encore dans l'Allocution aux congressistes d'Assise (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 184). Plus respectable est le motif pastoral qui veut rendre la liturgie plus accessible au peuple chrétien et susciter une participation plus active des fidèles. Mais s'en prévaloir pour modifier la liturgie approuvée et imposée par l'Eglise serait se méprendre sur le sens de celle-ci : elle est œuvre de Dieu et non des hommes, œuvre de l'Eglise et non des particuliers; le prêtre est le ministre du culte ecclésial, il n'en est pas l'auteur. En fin de compte, sous prétexte de servir le peuple, on le frustrerait de la prière authentique et de la participation à ses fruits; à la limite, en sortant du contrôle légitime que se réserve l'autorité suprême sur la *lex orandi,* on risquerait de fausser la *lex credendi* qui y est contenue et qui s'exprime par elle.

Telle est la portée du document. Il ne faut pas cacher qu'il demande tout simplement un acte d'obéissance dans l'observation des rites, prières et cérémonies liturgiques telles qu'elles sont aujourd'hui imposées par l'Eglise. Il ne faut pas cacher non plus que ce devoir d'obéissance, dans la période de réforme liturgique actuellement en cours, met les prêtres chargés du ministère pastoral en face de leurs responsabilités (cfr F. Vandenbroucke, O.S.B., *Confusions,* dans *Les Questions liturgiques et paroissiales,* 28 (1957), p. 85-88). Mais il ne faut pas confondre réforme liturgique et renouveau liturgique (cfr L. Bouyer, *La vie de la liturgie, Lex Orandi,* n° 20, 1956, p. 85). La première n'appartient qu'à la hiérarchie; on peut sans doute et on doit lui faire les suggestions que requiert le désir manifeste de la communauté chrétienne de vivre plus intensément du don divin qui nous vient par le canal des sacrements et du culte officiel de l'Eglise. Il est déjà moins indiqué de plébisciter les points de réforme : on risque ainsi d'accroître cette atmosphère de confusion, dont souffre déjà une partie des fidèles, parfois plus traditionnels que leur clergé, et qui ne s'adaptent que lentement aux réformes déjà en vigueur. Par contre le renouveau liturgique, c'est-à-dire le retour à une intelligence du mystère éternel contenu et transmis sous la contingence des rites, est un devoir qui s'impose à tous, clercs et laïques. Que tout ne soit pas parfait, que l'œuvre de réforme doive encore se poursuivre, c'est une évidence qui n'échappe à personne. Entre-temps, qu'il nous suffise de nous en tenir à ce qui est. La récente approbation des « Directoires » par plusieurs diocèses (cfr *N.R.Th.,* 1958, pp. 171-188, 264-288) offre déjà belle matière au renouveau liturgique. Dépasser leurs directives par des innovations téméraires serait non seulement accroître la confusion des esprits et diviser le peuple chrétien, mais compromettre sans doute le mouvement de réforme déjà largement amorcé. L'urgence de cette réforme est maintenant, grâces à Dieu, reconnue par l'autorité ecclésiastique. Il ne faudrait pas que des initiatives privées, s'inspirant d'un zèle incontestable mais mal éclairé ou reposant sur une connaissance insuffisante de l'histoire, des nécessités pastorales et de la théologie sacramentaire, viennent contrarier cette œuvre de réforme tant souhaitée pour le bien de l'Eglise.

J. D.

S. CONGREGATION DES SACREMENTS

L'administration de la confirmation en danger de mort. - (Décret du 1er juillet 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 943).

Le décret *Spiritus Sancti munera* du 14 septembre 1946 (cfr *A.A.S.*, 1946, p. 349-358. — *N.R.Th.*, 1947, p. 82-87), qui accordait aux curés la faculté d'administrer la confirmation en cas de péril de mort, imposait aux Ordinaires l'obligation de faire rapport chaque année à la S. Congrégation des Sacrements sur le nombre des fidèles aidés de la sorte et sur la manière dont les ministres extraordinaires s'acquittaient de cette charge importante (art. 9).

Comme les relations des dix années écoulées ont prouvé que les prescriptions du décret de 1946 avaient été soigneusement observées, la S. Congrégation des Sacrements, avec l'approbation du Souverain Pontife, par un décret du 1er juillet 1957, a libéré les Ordinaires, dès cette année et pour l'avenir, de l'obligation de faire encore ce rapport. Il leur est recommandé en même temps de continuer à veiller avec soin sur la manière dont les ministres extraordinaires prennent les précautions requises pour l'administration valide et digne de la confirmation. Si quelque abus se produisait, il ne faudrait pas craindre, pour y apporter un remède immédiat, de recourir éventuellement à la S. Congrégation.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

La formation sacerdotale dans les Etats de perfection. — (Déclaration du 30 juillet 1957. — *A.A.S.*, L, 1958, p. 103).

La constitution *Sedes Sapientiae* du 31 mai 1956 et les Statuts généraux qu'elle a promulgués ont fixé les normes dorénavant obligatoires pour la formation sacerdotale dans les Etats de perfection [1]. Comme la S. Congrégation des Religieux a été expressément chargée par le Souverain Pontife de l'interprétation et de la mise à exécution de cette nouvelle législation [2], la question a pu se poser de savoir si les Congrégations religieuses et les Sociétés de vie commune (c. 673), qui ne dépendent pas de la S. Congrégation des Religieux, étaient soumises à cette législation. Tel serait, p. ex., le cas de la Pieuse Société des Missionnaires de S. Charles pour les Italiens émigrants, qui dépend de la S. Congrégation Consistoriale; tel, surtout, le cas des Instituts dépendant de la S. Congrégation de la Propagande (c. 252, § 3), comme les Fils du Sacré-Cœur de Jésus des Missions africaines de Vérone, la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie de Scheut, les Pères Blancs Missionnaires d'Afrique, la Société des Missions Etrangères de Paris, la Société Missionnaire de S. Joseph de Mill-Hill, etc.

Dans une audience accordée au Cardinal Préfet de la S. Congrégation des Religieux, le 30 juillet 1957, le Souverain Pontife a déclaré que la législation entière de *Sedes Sapientiae* s'appliquait également à tous les Instituts dépendant de la S. Congrégation Consistoriale et de la S. Congrégation de la Propagande, ces deux dicastères étant chargés pour leur part uniquement de l'exécution des prescriptions nouvelles, selon ce que prévoyait l'art. 18 des Statuts généraux.

E. B.

---

1. E. Bergh, *La formation sacerdotale dans les Etats de perfection*, dans la *N.R.Th.*, 1957, p. 941-956.

2. L'art. 17, § 1 des Statuts généraux réserve à la seule Congrégation des Religieux l'interprétation de la législation nouvelle. L'art. 18 charge la même Congrégation de toutes les mesures d'exécution, après avoir pris contact éventuellement avec les autres Congrégations romaines intéressées.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

J. GUITTON. — *Jésus*. Coll. Eglise et Temps présent. Paris, Grasset, 1956, 19 × 12 cm., 448 p. Prix : 750 frs.

Très beau livre, qui a été longuement vécu avant d'être écrit et qui témoigne à chaque page d'une foi profonde et lumineuse et d'une sincérité intellectuelle remarquablement pénétrante.

Une première partie pose le problème de « Jésus dans le moment présent » ; les jugements sur les méthodes des principaux représentants de la critique ou de la philosophie religieuse du XX^e^ siècle, — dans cette première partie comme dans tout le livre — sont particulièrement intéressants ; rien de hautain, de dur, d'étroit dans les appréciations ; l'auteur s'efforce d'entrer franchement dans la pensée de ceux qu'il étudie, de percevoir avec eux ce que leurs vues ont de juste et de constructif, mais en même temps excelle à découvrir leurs lacunes, leurs préjugés inconscients ; c'est la manière de discuter qu'adoptèrent spontanément le P. de Grandmaison, le P. Lebreton, lors de la crise moderniste ; c'est celle qu'on voudrait voir toujours employée dans nos manuels de théologie à l'égard des « adversarii ».

La deuxième partie « L'éternel dilemme » présente systématiquement et discute avec rigueur, sous trois types essentiels, les essais de solution du problème historique de Jésus : 1) la méthode de tri entre « l'historique » — ce qui dans les récits sur Jésus apparaît aux exégètes d'aujourd'hui vraisemblable, acceptable — et le fabuleux — ce qui dépasse les proportions humaines : miracles, transcendance de Jésus, etc. —; ce fut la méthode de Renan, de Loisy ; or pareille méthode rejette, dans les témoignages évangéliques, ce qui est essentiel aux yeux des témoins, leur affirmation constante de la transcendance du Maître, et accepte ce qui pour eux est secondaire ; l'auteur montre bien que le motif déterminant du triage est subjectif, dépendant de l'idée que l'exégète s'est faite préalablement du « possible ». 2) La seconde méthode, celle qui fut essayée au point maximum par Paul-Louis Couchoud, mais joue son rôle dans bien d'autres systèmes de pensée, surtout chez R. Bultmann, est l'explication *mythique*, « qui *procède de l'Idée au Fait* et non pas, comme la précédente, du Fait à l'Idée ». Pour ce type de pensée, l'existence de Jésus, quelle qu'elle soit, n'est qu'une *occasion* de la *foi en Jésus* ; dans la genèse du christianisme, le fait de Jésus n'est qu'une étincelle, l'essentiel est la foi en sa transcendance qui a été la force créatrice. En des pages fines et nuancées, l'auteur met en lumière le caractère paradoxal, impensable de cette méthode et peut conclure : « Jésus est trop près du Christ pour avoir été inventé à partir du Christ ». 3) Un dernier chapitre de cette deuxième partie, très incisif — un des plus frappants du volume — oppose ces deux premières méthodes, pèse leurs avantages et désavantages réciproques, montre la ressemblance profonde de ces deux voies négatives et suggère une troisième voie par laquelle « ces deux solutions pourraient s'unir l'une à l'autre sans se meurtrir », à condition pour l'exégète de poser d'abord « cet acte instantané qui est, en même temps et indivisiblement, un acte de soumission au donné et l'acte de foi dans la signification transnaturelle de ce donné », en clair : à condition de « concevoir que Jésus est Dieu et homme », en acceptant le « témoignage » tel qu'il a été donné dans l'histoire, impliquant « un événement et un mystère uniques en leur genre ».

Cette troisième voie, posant de telles exigences, demande à être étudiée et discutée de près : ce sera l'œuvre des deux parties suivantes : et d'abord de la

troisième « Difficulté de croire au témoignage », qui, de façon plus générale, vise à justifier, en raison et en histoire, cette acceptation du témoignage complet, à écarter les objections, à décider la volonté autant que l'intelligence au « oui » qui, seul, donne la pleine lumière. M. Guitton a adopté ici une autre forme d'exposition : le dialogue, qui lui permet de présenter, dans la succession des exposés, des objections et des réponses, les divers aspects de la question : deux entretiens se déroulent : le premier sur le miraculeux et l'improbable ; le second sur l'événement et la personne. Nous ne pouvons songer à les résumer en ce compte rendu ; mais nous voudrions relever à cette occasion un des dons qui caractérisent l'effort personnel de M. Guitton : le don des formules expressives, pleines, qu'on ne peut plus oublier, parce qu'elles condensent une expérience personnelle intensément vécue. Que de remarques justes jetées comme au hasard dans ce livre à travers l'exposé : par exemple p. 55 sur la philosophie latente, ni explicitée, ni critiquée, que recèlent les méthodes historiques ; p. 57 sur l'erreur qu'il y a à prétendre toujours « voir dans les difficultés de la foi des impuissances de l'esprit ou la rançon de quelque faute contre la lumière » ; p. 162-164, précisément dans cette 3e partie, la comparaison du fait de Jésus surgissant dans la continuité de l'histoire à l'émergence de l'*homo sapiens* dans la série animale ; un *seuil* est alors franchi faisant passer à un niveau supérieur ; mais « dans le cas de Jésus... ce monde supérieur où il introduit ne se sépare pas de lui-même ;... le seuil n'est pas franchi par lui ; il est ce franchissement même,... il est lui-même cette région supérieure ». Et ainsi de suite à travers le livre.

La quatrième partie, qui compte plus de 150 pages (p. 219-376) est une discussion très serrée, du point de vue historique et en regard de la raison, de deux vérités fondamentales du christianisme : la résurrection de Notre-Seigneur ; la croyance en la divinité de Jésus. M. Guitton reprend ici en les adaptant à un plus large public, éventuellement en les précisant et enrichissant, les points essentiels de l'exposé qu'il a fait en son volume de 1953 : *Le problème de Jésus : divinité et résurrection* (déjà analysé en détail dans la *Nouvelle Revue Théologique* en 1953, p. 630-634).

La cinquième partie « Jésus, l'histoire et l'existence » veut mettre en pleine lumière la place de Jésus dans l'histoire, dans la vie individuelle des âmes, dans la sainteté humaine, bref tout ce que le fait « Jésus » a signifié pour l'homme depuis vingt siècles : suite de pages très belles, fortes, enrichissantes, complément nécessaire des discussions antérieures d'argumentation critique. Vient alors le chapitre XV, chapitre de la décision : « Le choix ». L'auteur marque bien l'impossibilité des compromis, des demi-mesures ; il faut accepter l'éternel dans le temps, l'Infini inséré dans l'histoire : « Ce Christ universel et cotemporel à l'humanité, ce Christ mystique et croissant en elle, serait sans vérité et sans racine, s'il n'avait pas existé au sens le plus ordinaire du terme, depuis le sein de femme jusqu'au sein de la terre où toute forme humaine se repose » (p. 422).

Au terme de sa longue enquête, par la logique même de l'argumentation concrète, telle qu'il l'a poussée jusqu'à ce moment, M. Guitton conduit le problème de Jésus jusqu'à son point de rencontre avec le problème de Dieu. « Il est possible que se prépare une époque où l'on verra croître jusqu'à sa limite extrême cette séparation des esprits en deux univers selon deux gravitations : le pôle de l'athéisme militant, devenu une religion, une mystique terrestre ; le pôle de l'Église qui rassemblera en elle tous ceux qui croient en l'existence de Dieu ».

J. Levie, S. J.

L. de Grandmaison, S. J. — *La personne de Jésus et ses témoins.* Coll. Verbum salutis. Paris, Beauchesne, 1957, 19 × 12 cm., 264 p. Prix : 900 frs.

C'est en 1928 qu'a paru, en deux forts volumes, l'ouvrage célèbre du P. de Grandmaison : « *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves* », qui a connu une si large et si rapide diffusion dans les milieux catholiques. Pour étendre encore son influence, dès 1930, le P. Huby en avait publié une édition abrégée (707 pages au lieu de 1150), qui connut elle aussi un vif succès, sans faire tort à l'œuvre complète. En trente ans l'atmosphère de l'exégèse du Nouveau Testament, et, en conséquence, de l'apologétique chrétienne, s'est radicale-

ment transformée; les adversaires que combattait le P. de Grandmaison ne sont plus à l'avant-plan de la scène et des points de vue nouveaux ont, sous maints aspects, déplacé les controverses et les nécessités de la défense chrétienne. D'autre part, il y avait dans la grande œuvre du pénétrant apologiste tant de belles et fortes pages dont il eût été profondément regrettable de priver le public catholique! Les éditeurs de « Verbum Salutis » ont donc décidé de choisir, dans les six livres qui constituaient l'ouvrage, l'essentiel du livre IV *La personne de Jésus* et du livre VI *La religion de Jésus.* Ce sont — avec quelques passages du livre III — les parties les plus personnelles de l'œuvre, où l'érudition et la controverse jouaient un moindre rôle. Rien n'est repris des trois livres du 1er volume : I. Les sources de l'histoire de Jésus; II. Le milieu évangélique; III. Le message de Jésus; rien non plus du livre V : Les œuvres du Christ (Prophéties; miracles; résurrection) qui formait la moitié du IIe volume. C'est d'après l'édition abrégée de 1930 qu'a été faite l'adaptation présente; le texte original du P. de Grandmaison a été fidèlement respecté; on a toutefois laissé de côté certaines pages de controverse avec des adversaires aujourd'hui oubliés, allégé l'une ou l'autre note, et parfois — mais rarement — ajouté une référence à des ouvrages récents ou aux documents de Qumrân. Sous cette forme, l'œuvre nouvelle est bien caractérisée par son titre : *La Personne de Jésus* (= ch. I, II et III) et *ses témoins* (ch. IV et V). Le livre apparaît bienfaisant, suggestif, solide, profond en maintes pages, et extrêmement sympathique : on y retrouve pleinement le P. de Grandmaison. J. Levie, S. J.

G. Bornkamm. — *Jesus von Nazareth.* Coll. Urban-Bücher, 19. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, 18 × 12 cm., 214 p. Prix : 3,60 marks.

Dans l'état présent de l'exégèse protestante allemande, ce livre marque une date, un tournant; bien que l'auteur, disciple de Bultmann croyons-nous, reste fidèle à plus d'un aspect de la *Formgeschichtliche Methode* telle que celui-ci l'a exercée dans sa *Geschichte der synoptischen Tradition* et sa *Theologie des Neuen Testamentes,* son livre n'en constitue pas moins une ferme réaction contre le scepticisme radical des conclusions bultmanniennes : il s'efforce franchement de parvenir, au-delà de la pensée de l'Eglise primitive, jusqu'à la pensée même de Jésus de Nazareth. Certes ce n'est pas sous forme d'une vie de Jésus, chronologiquement ou psychologiquement retracée; l'ouvrage est conçu comme une théologie de Jésus sur la base des témoignages synoptiques, ceux-ci préalablement étudiés et discutés selon la *Formgeschichte.* Les exégètes catholiques ne rejoindront pas M. Bornkamm dans plusieurs de ses applications concrètes de la « puissance créatrice de la communauté primitive », non plus que dans les limites attribuées par lui à la conscience même de Jésus. Mais ils suivront avec un vif intérêt, plus d'une fois avec admiration, son effort pénétrant pour dégager des textes les dominantes essentielles de la pensée du Maître. M. Bornkamm met lumineusement en valeur, à plusieurs reprises, l'*originalité* de l'enseignement de Jésus. Son livre n'est pas toujours aisé à lire, mais il est solidement construit, fermement pensé. Les chapitres IV *Der Anbruch der Herrschaft Gottes* et V *Der Wille Gottes* constituent, en 75 pages sur 200 la charpente essentielle de l'édifice.

Arrêtons-nous au ch. VIII *Die Messiasfrage*; il est dominé par la conception du « secret messianique » : d'une part les paroles et les actes de Jésus ont marqué nettement, au jugement de M. Bornkamm, que son apparition personnelle ici-bas était capitale, unique, dans l'histoire du salut, mais, d'autre part, Jésus lui-même ne se serait jamais ni attribué les titres messianiques ou les fonctions messianiques ni permis qu'on les lui attribuât : Messie, fils de Dieu, fils de David, fils de l'homme, ces termes et ce qu'ils signifient immédiatement, de même que les récits évangéliques qui les supposent le plus clairement, comme la confession de Pierre, la déclaration de Jésus devant Caïphe, les prédictions des souffrances et de la mort « du Fils de l'homme », l'affirmation de Mt. XI, 27 et Lc X, 22 etc., tout cela serait transfiguration de paroles et de faits réels par la foi des communautés primitives à la lumière de la passion et de la résurrection, mais, en même temps, si nous comprenons bien M. Bornkamm, expression juste et légitime de ce qui était impliqué par les enseignements et

les actions de Jésus. Nous devons aboutir d'après lui à la conclusion « dass das 'Messianische' seines Wesens *in* seinem Wort und seiner Tat und der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung beschlossen ist »... « Wir lernen von hier aus verstehen, dass das Geheimnis seines Wesens sich den Jüngern erst in seiner Auferstehung erschliessen konnte » (p. 163). Nous ne pouvons discuter, dans les limites d'un compte rendu, les arguments — insuffisants à notre avis — sur lesquels l'auteur prétend appuyer la partie négative de son système ; mais on reconnaît sans peine que les étroitesses du protestantisme libéral sont ici formellement dépassées. J. Levie, S. J.

O. Cullmann. *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* Le témoignage du Nouveau Testament. Coll. L'actualité protestante. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 18 × 13 cm., 86 p. Prix : 3 frs suisses.

Cette brochure reprend en français un travail publié en 1956 dans les Mélanges offerts à Karl Barth. La tendance essentielle, très juste, est de marquer la différence profonde entre la conception grecque de l'immortalité de l'âme selon Platon, qui est une libération de la prison du corps, et la conception chrétienne de la résurrection, qui, étroitement rattachée à l'histoire du salut, apparaît être la conséquence nécessaire de la résurrection du Christ, victorieux de l'ennemi suprême qu'est la mort issue du péché, victoire qui ne sera pleinement achevée que lors de la résurrection de tous. Dans une belle antithèse, l'auteur a souligné la différence des deux conceptions en opposant la mort de Socrate, dans le Phédon, avec sa sérénité radieuse, et la mort de Jésus, dans les évangiles, avec les angoisses de l'agonie et le cri de détresse du Crucifié. Il a marqué avec insistance aussi bien la répulsion qu'éprouvait Paul devant la perspective physique de la mort que sa doctrine sur la mort amenée ici-bas par le premier péché et dernier ennemi vaincu par le Christ.

A travers quatre chapitres, très incisifs, M. Cullmann s'est complu à accentuer jusqu'aux dernières conséquences la portée de chacune des deux conceptions et la distinction radicale qu'il veut garder entre les deux. Il manifeste, dans la rigueur de ses déductions, cette distinction foncière que la pensée protestante aime à marquer entre la parole de Dieu (Ecriture Sainte) et le langage de la raison (philosophie humaine). De là des assertions qu'un catholique ne signerait pas : La vraie victoire sur la mort, « Jésus ne peut pas la remporter en continuant à vivre simplement en tant qu'âme immortelle, donc au fond sans mourir. Non, il ne peut vaincre la Mort qu'en mourant réellement, en se rendant dans le domaine même de la Mort, la grande destructrice de la vie, domaine du néant, de la séparation de Dieu ». Et plus loin : « Si la vie doit sortir de cette mort, un nouvel *acte créateur* de Dieu est nécessaire, qui rappelle à la vie non seulement une partie de l'homme mais l'homme tout entier, tout ce que Dieu a créé, tout ce que la mort a détruit ». Nombreuses en revanche sont dans ces pages des formules très belles de la pensée chrétienne : « Tout ce qui est contraire à la vie : mort et maladie, selon la conception juive et chrétienne, ne provient que du péché humain. Voilà pourquoi toute guérison de malade que Jésus accomplit n'est pas seulement refoulement de la mort, mais irruption de la vie dans le domaine du péché ». « Le corps comme tel n'est pas mauvais mais, de même que l'âme, un don de notre Créateur. Pour cette raison, selon Paul, nous avons des devoirs à l'égard de notre corps. C'est que Dieu est le créateur de toutes choses... Les choses visibles, corporelles, sont créations divines au même degré que les choses invisibles. Dieu est le créateur de mon corps. Celui-ci n'est pas une prison pour l'âme, mais un temple selon la parole de Paul, *I Cor.*, VI, 19 : le temple du Saint-Esprit ».

L'auteur dit, dans la préface, combien certains passages ont ému, même indigné certains de ses coreligionnaires, surtout dans son chapitre IV : « Ceux qui dorment. Saint-Esprit et état intermédiaire des morts ». Il s'agit là de l'état des êtres humains durant la période qui sépare la mort personnelle et la résurrection finale des corps. M. Cullmann revient, avec une insistance étrange, sur l'expression biblique : « Ceux qui dorment », exagérant singulièrement, à notre sens, la signification que lui attribuaient les écrivains sacrés, allant même (p.

14) jusqu'à présenter à ce sujet la comparaison d'un beau *rêve*, qui rend si heureux son bénéficiaire. Mais il s'empresse d'ajouter que, sur ceux qui sont morts dans le Christ, la résurrection du Christ exerce dès lors ses effets : « Ils sont auprès du Christ » (*Phil.*, I, 23) comme l'affirme S. Paul ; ils possèdent l'Esprit, et par Lui sont avec le Seigneur. Mais M. Cullmann se refuse à préciser davantage... On sait que le problème ici soulevé a été discuté à plus d'une reprise dans l'Eglise catholique et n'a été tranché définitivement qu'au XIV[e] siècle par une définition du pape Benoît XII affirmant que les « âmes » des élus entrent immédiatement, dès le moment de la mort, dans la participation à la vision béatifique. C'est dire que l'opposition entre la conception philosophique de l'immortalité et la conception théologique de la résurrection des morts n'a pas été regardée comme définitivement irréconciliable dans l'Eglise catholique.

J. Levie, S. J.

E. Haenchen. — *Die Apostelgeschichte*. Coll. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3[e] Abt., 10[e] édit., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 23 × 16, cm., 12*-665 p. Prix : 29,60 marks.

Dans le *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament* avait paru en 1913 la 9[e] édition des Actes des Apôtres, due à H. H. Wendt : 43 ans après paraît la 10[e] en un fort volume de 668 pages. Elle est l'œuvre de E. Haenchen, docteur de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Mayence, professeur à Munster. D'abord 106 pages d'introduction, qui se caractérisent, entre autres, par une discussion détaillée des nombreuses opinions émises sur le livre des Actes depuis environ un siècle et par une conception très personnelle que l'auteur s'est formée de la physionomie littéraire du rédacteur des Actes, de son but, de sa méthode, de la valeur historique de son œuvre. Malgré la grande érudition que manifeste M. Haenchen et la haute valeur de maintes observations particulières, sa méthode d'argumentation synthétique, son effort d'élaboration systématique vers une hypothèse d'ensemble nous ont paru plus d'une fois déconcertants, trop peu appuyés sur les indications des textes, trop dominés par la vue générale que l'auteur s'est formée de l'évolution du christianisme primitif, de la psychologie de saint Paul, etc. Par exemple la discussion du « nous » dans les Wir-Stücke, p. 433-436, p. 521-523 et ailleurs, est de ce point de vue plutôt décevante. L'article qu'a publié M. Haenchen dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1955, p. 205-225 : *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte* ne nous semble pas avoir mieux établi l'hypothèse générale qui pénètre d'un bout à l'autre l'introduction aussi bien que le commentaire.

Voici cette hypothèse dans ses grandes lignes : les Actes des Apôtres ne sont pas l'œuvre d'un compagnon de Paul ; il y a trop de différence entre la pensée foncière de l'auteur des Actes et celle de Paul, particulièrement sur la place de Paul dans l'Eglise, sur sa conception de la Loi, etc. Les Actes sont une œuvre littéraire, très personnellement composée, très une, exprimant bien la manière dont à la fin du 1[er] siècle entre 80 et 90 (date probable de la rédaction) on se représentait l'histoire de l'Eglise primitive, avec une part assez notable d'idéalisation théologique et de projection dans le passé de l'état présent de l'Eglise. Le rôle personnel du rédacteur est grand, aussi bien dans l'élaboration des discours, selon la coutume de l'époque, que dans l'agencement des épisodes particuliers en un ensemble historique bien construit. Il a sans doute bénéficié des traditions qui se conservaient dans son milieu et possédé un « itinéraire » des voyages de Paul. Mais impossible de déterminer l'étendue de celui-ci et surtout de vouloir le reconstruire à l'aide des « Wir-Stücke ». Un but essentiel de l'auteur est — conformément à ce que feront les apologistes du II[e] siècle — de manifester le caractère pacifique du Christianisme, en regard de la loi romaine, et d'assurer ainsi sa libre expansion. Voilà pourquoi les deux années de séjour de Paul à Rome et son apostolat non entravé « ἀκωλύτως » sont le point culminant du livre ; dans la perspective de l'ouvrage, le martyre de Paul, qui eut lieu, d'après M. Haenchen, au terme de ces deux années, pouvait et devait être omis. — Nous ne pouvons songer dans les limites d'un compte rendu à discuter cette construction ; mais il était utile de l'exposer dans son ensemble parce que, très logiquement, elle est partout à la base du commentaire.

Ce commentaire, très approfondi, se présente comme suit : le livre des Actes a été divisé en 68 sections, toutes disposées selon la même méthode : d'abord traduction du passage, visant à être littérale, suivant d'aussi près que possible le texte grec; ensuite, d'ordinaire, une analyse, verset par verset, groupant les remarques textuelles, philologiques, stylistiques, avec en outre de nombreuses notes techniques au bas de la page; enfin une étude d'ensemble, donnant l'interprétation générale, du point de vue de l'histoire et de la théologie. Selon la coutume du *Kritisch-Exegetischer Kommentar* les opinions diverses sur le passage sont soigneusement passées en revue et discutées. L'auteur ne s'est pas limité à l'exégèse protestante; les travaux catholiques sont également étudiés. La somme de travail accumulée dans ce commentaire est immense; les exégètes trouveront là une documentation précieuse, d'autant plus utile que les commentaires scientifiques techniques des Actes des Apôtres sont rares et souvent anciens; dans l'*International Critical Commentary* par exemple c'est le seul livre du Nouveau Testament qui n'ait pas encore été interprété.

M. Haenchen a complété son commentaire par une étude sur le texte des Actes (*Zeits f. Theol. u. Kirche*, 1957, p. 22-55), plus étendue que les pages 41-50 de son Introduction; il y présente et discute de près les raisons qu'ont fait valoir pour le texte occidental trois de ses plus chauds partisans : A. C. Clark; P. Glaue; M. Black et conclut nettement en faveur du texte de B : « der B-Text ist der ursprünglichste ».

J. Levie, S. J.

E. Trocmé. — *Le « Livre des Actes » et l'histoire*. Coll. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 45. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 25 × 16 cm., VIII-238 p. Prix : 960 frs.

Dans ce travail, publié par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, M. Trocmé ne nous donne pas un commentaire des Actes mais une étude attentive et méthodique des caractères historiques de l'œuvre. Jugeant que « trop d'auteurs font la critique des *Actes* à partir d'idées préconçues sur les origines chrétiennes », il a cherché, nous dit-il, à « faire une étude approfondie du livre *avant* de se prononcer sur l'histoire du christianisme primitif » (p. 215). C'est pas à pas qu'il élabore ses conclusions. Celles-ci diffèrent en plusieurs points de celles de M. Haenchen. S'il s'accorde avec lui sur la date du livre (entre 80 et 85), il ne juge pas, lui, invraisemblable que l'auteur des Actes ait été un ancien compagnon de Paul et ne voit même — selon la formule très réservée qu'il emploie — « aucune raison sérieuse de ne pas l'identifier avec Luc le médecin », qui fut aux côtés de Paul, juge-t-il, durant une partie des voyages de celui-ci (de là l'emploi du « nous » dans les Actes).

Sur la valeur historique des Actes, M. Trocmé semble plus favorable à la seconde partie, concernant l'apostolat de Paul, qu'aux chapitres I-XII consacrés à l'Eglise primitive. Il suppose « à la base des chapitres XIII à XXI et XXVII à XXVIII un recueil de notes de voyage provenant du groupe de missionnaires dirigé par Paul, demandé par celui-ci à ses collaborateurs et destiné à lui servir d'aide-mémoire; Luc aurait complété ce « diaire » à l'aide de ses souvenirs personnels dans certaines parties des chapitres XVI, XIX, XXI-XXVIII. Pour la première partie, l'auteur formule un jugement assez sceptique; il parle des « difficultés qui s'opposent à son utilisation historique, une fois reconnue la fragilité du cadre où Luc l'a enfermée. De ce fait, il faut renoncer à reconstituer l'*histoire* des origines chrétiennes avant l'entrée en scène de Paul ». Ce chapitre VI du travail de M. Trocmé, consacré aux sources de cette première moitié du livre des Actes, demanderait donc une discussion approfondie : il faudrait y suivre et contrôler page par page la méthode de l'auteur qui a consisté à distinguer progressivement des éléments isolés provenant de la tradition des Eglises de Jérusalem, de Césarée et d'Antioche, et un regroupement opéré par Luc « dans un cadre chronologique et géographique simple, mais probablement arbitraire ». Sans doute M. Trocmé s'oppose (p. 121 note 4) à l'hypothèse de M. Haenchen que parfois « l'auteur des Actes ait introduit dans son récit des scènes

imaginaires » ; « un tel procédé, juge-t-il, serait contraire à tout ce que nous savons de ses intentions et de sa méthode, qui le liaient étroitement à la tradition ». Mais, lorsqu'il juge lui-même Luc comme historien (p. ex. p. 113), il le considère comme ayant sans doute réellement voulu « travailler et composer en historien, faire usage des techniques familières aux historiens de son époque », mais comme n'ayant jamais réussi qu'à « appliquer ces procédés et ces méthodes de façon superficielle, comme pour donner à son livre *l'apparence* d'une œuvre de haute littérature ».

Notons enfin, pour présenter complètement les divers aspects du travail de M. Trocmé, qu'il se rallie (à l'encontre de M. Haenchen : cfr p. 32, note 1) à l'hypothèse de Ph. H. Menoud, qui voit dans Lc XXIV 50-53 et Act I 1-5 deux interpolations postérieures à l'introduction de l'évangile de Luc et des Actes dans le canon scripturaire de l'Eglise; primitivement Luc avait conçu son œuvre comme un seul récit, allant de l'Annonciation à Marie et de la naissance de Jésus à l'arrivée de l'Evangile dans la capitale de l'empire romain : Lc XXIV 49 se joignait immédiatement à Act I 6; l'interpolation de Act I 1-5 aurait eu lieu « à l'occasion de la crise gnostique du II^e^ siècle, afin de répandre l'idée qu'une période de quarante jours après la Résurrection avait été toute occupée par des christophanies » (p. 35). Il est intéressant de comparer ici les arguments fermement opposés par E. Haenchen p. 116-117 à l'hypothèse de Ph. H. Menoud et qui nous paraissent, pour l'essentiel, convaincants. En général, du reste, la comparaison de ces deux ouvrages aidera l'exégète du Nouveau Testament, même là où il s'écartera de l'un comme de l'autre, à mieux poser, dans toute leur ampleur, les problèmes du livre des Actes. J. Levie, S. J.

K. H. Schelkle. — *Paulus Lehrer der Väter.* Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 22 × 15 cm., 476 p. Prix : 28,50 marks broché; 30 marks relié.

Ce travail sera très utile aux exégètes aussi bien qu'aux professeurs de théologie dogmatique. L'auteur a opéré un dépouillement approfondi de l'exégèse patristique de l'épître aux Romains (en se limitant à la partie doctrinale : I-XI), des Pères grecs, jusqu'à S. Jean Chrysostome, des Pères latins jusqu'à S. Augustin, de S. Ephrem parmi les Syriens, en incluant dans son enquête plusieurs œuvres postérieures en date et en l'étendant bien au-delà des seuls commentaires proprement dits. La présentation a été très heureusement réalisée de façon à éviter toute apparence de catalogue matériel; l'épître aux Romains a été divisée en sections selon le plan : p. ex. *Romains,* I 18-32 (faute et châtiment des païens) est étudié comme ensemble; pour chacun des deux points de ce passage : 1°) Révélation de Dieu aux hommes; 2°) Châtiment de la méconnaissance de Dieu, les interprétations des Pères sont groupées systématiquement, avec insistance sur les traits caractéristiques. L'enquête est menée en fonction de l'interprétation actuelle de l'épître, qui est régulièrement rappelée : les accords ou désaccords de l'exégèse patristique sont toujours mis en évidence. On comprend aisément le vif intérêt de semblables exposés, notamment des 35 pages (p. 162 à 196) consacrées à l'exégèse patristique de *Rom.,* V 12-21, des pages 336 à 363 consacrées aux problèmes de la prédestination (*Rom.,* IX 6-33) et ainsi de suite. Particulièrement éclairante est la « Zusammenfassung » (p. 413-441), qui dégage les conclusions générales de l'enquête; ne pouvant ici la résumer entièrement, glanons-en, du moins, à titre d'exemples, quelques traits : le caractère de *tradition exégétique,* très tôt formée dans l'interprétation de l'épître et se précisant progressivement; la haute valeur et l'originalité du commentaire d'Origène, malheureusement détruit, comme on le sait, dans son texte original grec, et ne subsistant que dans quelques extraits de la Philocalia, dans les chaînes, dans la traduction de Rufin; remarque typique constatant que les Pères influencés linguistiquement par le classicisme de leur époque (qui avait trouvé sa renaissance au cours de l'époque impériale) n'ont pas toujours réussi à saisir toutes les nuances de la *Koinê* utilisée par Paul; très intéressants sont aussi les exemples du souci des Pères de souligner la liberté humaine là où Paul appuie comme Juif sur la volonté divine, d'interpréter à la lumière de la philosophie grecque certains aphorismes tout sémitiques de Paul; mais au-delà de ces nuances de langue et d'idées,

l'auteur montre clairement combien les Pères ont compris intimement et exprimé lumineusement le message religieux de Paul. La haute valeur de ce remarquable instrument de travail est encore rehaussée par la belle présentation typographique.

J. Levie, S. J.

K. Barth. — *Kurze Erklärung des Römerbriefes.* Munich, Kaiser Verlag, 1956, 21 × 13 cm., 226 p. Prix : 10,80 marks.

— *Petit commentaire de l'épître aux Romains.* Genève, Labor et Fides, 1956, 21 × 15 cm., 172 p.

Ce « petit commentaire » (Kurze Erklärung) n'est en aucune façon un résumé du grand commentaire de l'épître aux Romains, qui fut en 1918 la première œuvre de Karl Barth et a été depuis lors maintes fois réédité, avec, à chaque édition, une préface nouvelle, la préface de la 2e édition étant particulièrement intéressante pour marquer les principes exégétiques de l'auteur. Le présent ouvrage est né d'un cours donné à l'Université de Bâle, durant l'hiver 1940-1941, reprenant les idées et interprétations chères au théologien sous une forme nouvelle et les adaptant à un auditoire populaire. L'épître est divisée en dix sections; l'exégèse, selon la méthode habituelle de K. Barth, est principalement dogmatique, sous forme d'exposés continus, mettant en relief et développant les aspects de la théologie que l'auteur juge exprimés ou implicites dans la pensée de Paul. Nous n'avons plus à exposer ici les traits essentiels de la dogmatique protestante de K. Barth, non plus que sa conception très personnelle de la méthode exégétique; ses ouvrages ont été régulièrement analysés et discutés dans la *N.R.Th.* Les exégètes qui ont à expliquer l'épître aux Romains trouveront avantage à être initiés aux interprétations de Karl Barth par ce volume accessible, qui se limite aux points essentiels; ici du reste, comme dans le grand commentaire, la pensée de l'auteur est plus d'une fois malaisée à saisir. La traduction française nous a paru très fidèle sans être servile et intelligemment adaptée aux exigences de la langue.

J. Levie, S. J.

B. Rigaux, O.F.M. — *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1956, 25 × 17 cm., xxxii-754 p. Prix : 3.600 frs.

Ce volume grand in 8° de près de 800 pages extrêmement denses représente une somme d'érudition considérable, que l'auteur a réussi, en professeur exercé, à dispenser à ses lecteurs et à ordonner avec une remarquable clarté; il manifeste en même temps une compréhension pénétrante de la pensée religieuse de saint Paul, de son caractère, du milieu d'idées dans lequel s'est formé et a mûri son message. Matériellement l'ouvrage se divise comme suit : 18 pages de bibliographie générale, qui sont encore complétées, en cours de route, par de très nombreuses bibliographies particulières et finalement par une vaste bibliographie d'histoire de l'exégèse; une introduction de 355 pages et un commentaire détaillé des deux épîtres (texte grec, traduction française et notes) de 363 pages, plus trois index (analytique; des auteurs cités; des mots grecs étudiés).

Un mot d'abord du commentaire. L'auteur a « renoncé à y introduire des *excursus*; les explications plus étendues, de caractère synthétique, ont été reportées et unifiées dans l'Introduction » : c'est ce qui explique les vastes proportions, la variété et le si vif intérêt de celle-ci. La critique textuelle est l'objet d'une attention particulière; traitée longuement dans l'introduction (ch. VIII, p. 281 à 307), elle est discutée de près, verset par verset dans le commentaire; les exégètes ne s'en plaindront pas, car l'étude du texte paulinien a été jusqu'ici moins poussée que celle des textes évangéliques. La traduction vise plutôt à la littéralité, ayant pour but d'éclairer, dans ses nuances, le texte grec. Le commentaire est très approfondi, avec exposé et discussion serrée des opinions divergentes et justification attentive de l'interprétation choisie. Par exemple, l'interprétation de *1 Thess.*, IV, 15 a fait l'objet, dès l'introduction, p. 222-227, d'une longue étude générale concernant la question de l'attente de la parousie prochaine dans l'Eglise primitive et est soigneusement élaborée dans le commen-

taire p. 539-541, pour aboutir très solidement à l'interprétation, que nous croyons pour notre part la plus juste : Paul ici se range en espoir, avec la plupart des destinataires de Thessalonique, parmi ceux qui assisteront, vivants, à la parousie du Seigneur; mais ce n'est pas là de sa part un enseignement, puisqu'il a conscience d'ignorer la date du retour du Maître, mais l'expression d'une espérance, d'un désir; le P. Rigaux montre bien, dans l'Introduction, que cette interprétation s'accorde avec la réponse de la Commission biblique de juin 1915. Autre exemple, entre beaucoup. Le même souci d'enquête complète apparaît dans l'étude de *I Thess.*, IV 3-8, p. 500-515; l'auteur établit solidement que tout le passage doit être interprété de la chasteté, que ἐν τῷ πράγματι veut dire : « en cette matière » et non « en affaires »; trois pages sont consacrées à l'interprétation du mot σκεῦος, avec une richesse extrême d'information et discussion très objective, très claire, des motifs pour la traduction « femme » et pour la traduction « corps »; ceux qui — comme nous-même — continueront à préférer la traduction « épouse, femme » à celle qu'adopte le P. Rigaux : « savoir posséder, chacun d'entre vous, son corps en sanctification et respect » apprécieront la manière très impartiale et très pédagogique selon laquelle la discussion a été conduite.

L'Introduction constitue une véritable somme de tout ce qui, de près ou de loin, peut être utile pour mieux pénétrer le sens et la portée des deux épîtres aux Thessaloniciens. On en appréciera tout d'abord la richesse d'information jointe à un sens pédagogique d'exposition très averti : les « tableaux » synoptiques, groupant les éléments d'une argumentation ou d'une synthèse, sont fréquents et toujours très parlants : par exemple p. 133-134 les parallélismes entre *1 Thess.* et *2 Thess.*; p. 105-106 entre *1 Thess.* et *1ª Petri*; p. 98-101 entre *Thess.* et le discours eschatologique de Jésus dans S. Matthieu; p. 306-307 tableau des variantes textuelles discutées entre critiques; dans le chapitre sur les caractères littéraires des épîtres (p. 76 suiv.) : nombreuses statistiques grammaticales, stylistiques, très éclairantes. On appréciera plus encore l'effort constant pour envisager les questions dans toute leur largeur, toute leur signification religieuse et humaine : nous songeons par exemple au chapitre VI : *L'apôtre et son message*, avec tout ce qui y est exposé sur le mot « apôtre », sur la « fonction apostolique », sur les trois aspects essentiels de l'apostolat chrétien primitif : le *Kerygme* (p. 170-183), la *Parénèse* (p. 183-194) et enfin le *message eschatologique* (qui sera étudié longuement dans le ch. VII : un des chapitres les plus personnels de l'Introduction : p. 195-280, et au cours duquel l'auteur est réduit — comme tous ses collègues — à confesser son ignorance sur l'identification du fameux « obstacle », du κατέχων de *2 Thess.*, II 7). On appréciera enfin à travers tous les chapitres la solidité sereine du jugement critique jointe à un sens théologique ferme et pénétrant.

Il reste, pour donner une juste idée de l'Introduction, à en énumérer les chapitres : I. *La Fondation de l'Eglise des Thessaloniciens* (sa place dans la chronologie des missions; la ville de Thessalonique et son histoire; l'évangélisation); II. *Le contenu des lettres* (objets et plans des deux épîtres); III. *Les circonstances de composition* (*1 Thess.* est daté du début de 51; *2 Thess.* quelques mois après probablement; avec les mêmes destinataires que *1 Thess.*); IV. *Les caractères littéraires des lettres* (chapitre très fouillé et très éclairant); V. *L'authenticité* (les pages consacrées à prouver l'authenticité de *2 Thess.* fournissent un exposé complet des discussions et une argumentation ferme et nuancée); VI. *L'apôtre et son message* (nous l'avons décrit ci-dessus); VII. *La parousie du Seigneur* (cfr ci-dessus; avec raison le P. Rigaux défend « l'unité de la perspective parousiaque » et se refuse à prêter à l'apôtre une double perspective : fin de Jérusalem et fin du monde); VIII. *Le texte.* IX. *Histoire de l'exégèse.*

J. Levie, S. J.

Ch. Masson. — *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.* Coll. Commentaire du Nouveau Testament, XI a. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 25 × 19 cm., 120 p. Prix : 8,85 frs s. broché; 11,90 frs s. relié.

Le commentaire des épîtres aux Thessaloniciens de M. Charles Masson, dans

la collection protestante éditée chez Delachaux et Niestlé, a paru peu après celui du P. Rigaux, juste à temps pour que l'auteur, en fin d'introduction, puisse signaler l'ouvrage, mais en ajoutant immédiatement que son propre commentaire était achevé quand a paru le livre du P. Rigaux.

Destiné à un public très large, le commentaire de M. Masson n'a évidemment pas les proportions ni la richesse d'érudition de celui du P. Rigaux. On est frappé d'emblée par la sobriété, la clarté, le caractère concret des exposés, le souci pastoral d'une interprétation religieuse et théologique, s'exprimant souvent en *Excursus*; les remarques de caractère philologique, les discussions exégétiques, toujours solides et nettes, sont rejetées en note, si bien que le commentaire, heureusement dégagé, habilement fusionné avec le rappel des textes, substantiel et élégamment rédigé, est agréable à lire et exerce immédiatement la plénitude de son action éclairante et bienfaisante.

M. Masson s'est toujours montré particulièrement défiant dans les questions d'authenticité du Nouveau Testament : l'épître aux Ephésiens n'est pas de Paul et a été écrite par un disciple après la mort de l'apôtre (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 435); l'épître aux Colossiens est un remaniement, par l'auteur de l'épître aux Ephésiens, d'une épître primitive de Paul aux Colossiens (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 541), de même la 2e épître aux Thessaloniciens est l'œuvre d'un « disciple de Paul, de la fin du 1er siècle, qui, constatant que les épîtres de Paul affirmaient avec insistance l'imminence du jour du Seigneur que l'Eglise de son temps attendait encore, ... a estimé nécessaire de faire dire par l'apôtre lui-même pourquoi le jour du Seigneur n'était pas encore venu : il fallait qu'auparavant se produisît *l'apostasie* et se révélât *l'Impie*, encore retenu par une mystérieuse puissance » (p. 12). C'est à cause de la péricope II, 1-12 que la lettre a été écrite. M. Masson reconnaît toutefois que *II Thess.* paraît connue de S. Polycarpe vers 115 et semble avoir toujours fait partie du *Corpus paulinum*; il constate que, si elle a été contestée au XIXe siècle, la critique lui est redevenue favorable au XXe siècle; le P. Rigaux (p. 131) signalait aussi ce revirement de la critique, et tout particulièrement les trois ouvrages qui y avaient le plus contribué au début du siècle : ceux de von Dobschütz, de Harnack, de Dibelius, ajoutant même : « Il n'a plus paru un seul commentaire depuis lors qui rejetât l'authenticité ». Les arguments de M. Masson, tirés surtout de la différence entre l'eschatologie de *II Thess.*, II, 1-12 et celle de la 1re lettre, ont été maintes fois discutés et, nous semble-t-il, raisonnablement réfutés : signes préalables d'une part et soudaineté d'autre part se côtoient, non seulement chez Paul, mais dans l'enseignement eschatologique de Jésus. Ce qui étonne le lecteur c'est que, dans le commentaire de *II Thess.*, M. Masson parle constamment de Paul, comme étant celui qui écrit, explique par la psychologie de Paul les passages de *II Thess.* aussi bien que ceux de *I Thess.* En quelques rares endroits seulement (p. ex. p. 98) il pose l'alternative : « l'apôtre Paul ou l'auteur de l'épître ». On dirait qu'après avoir écrit p. 9 dans l'introduction : « Nous nous bornerons à signaler quelques faits qui nous obligent personnellement à la tenir pour inauthentique », il préfère, dans le commentaire, se placer au point de vue de l'opinion plus commune, qu'il ne partage pas.

Comme le P. Rigaux, M. Masson aboutit, à propos de *II Thess.*, II, 7 (Excursus : « Ce qui retient » et « Celui qui retient », p. 98-100), à la constatation « d'une énigme que nous ne saurions percer ». — *I Thess.*, IV, 17 est interprété comme d'un retour du Christ sur terre « sur laquelle le Seigneur Jésus va régner jusqu'à ce qu'il ait soumis toutes les puissances hostiles (*I Cor.*, XV, 25) », alors que, avec raison nous semble-t-il, le P. Rigaux n'admet pas (p. 548) « qu'il faille prêter à Paul une conception bien ferme de ce qui se passera... Pour le moment Paul n'a en vue que la réunion des Chrétiens au Seigneur »... La comparaison des accords et désaccords entre les deux commentaires pourrait se prolonger; les professeurs d'Ecriture Sainte ne manqueront pas à cette tâche.

J. Levie, S. J.

Studies in Ephesians, edited by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1956, 20 × 14 cm., 122 p. Prix : 12 sh. 6 d.

Huit conférences données à l'initiative de M. F. L. Cross, au cours de quatre journées, réunissant théologiens anglicans et membres du clergé à Oxford en

juillet 1955 : « Theology and Ministry Convention ». D'abord deux exposés ayant pour objet l'authenticité de l'épître aux Ephésiens : raisons pour Paul auteur, présentées par J. N. Sanders, raisons contre par D. E. Nineham : naturellement, en ces quelques pages, chacun des deux conférenciers ne pouvait que résumer, pour un auditoire de non-spécialistes, les discussions classiques bien connues ; on peut regretter que le solide travail de E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 981) n'ait été cité par aucun des deux orateurs, ni dans la bibliographie de la p. 121. Les autres conférences prennent comme présupposé — selon les cas — ou que Paul est directement et immédiatement auteur de la lettre ou, du moins, que la lettre est d'un disciple de Paul, voulant exposer fidèlement la pensée de son maître, par exemple selon l'hypothèse connue de C. L. Mitton. E. Kenneth Lee : *Unity in Israël and Unity in Christ,* montre de façon suggestive comment l'unité dans le Christ, mise en valeur dans l'épître aux Ephésiens, a été préparée par les aspects religieux de l'unité d'Israël dans l'Ancien Testament. La *christologie* de l'épître est présentée par D. E. H. Whiteley sous trois aspects : le rôle du Christ dans la création, dans l'œuvre historique du salut, dans la consommation eschatologique, avec, occasionnellement, des applications morales et religieuses de genre homilétique. Les sujets traités ensuite sont : la théologie de l'Eglise (S. F. B. Bedale) ; l'appel des Gentils (C. P. M. Jones) ; la catéchèse paulinienne (R. R. Williams, évêque de Leicester) ; le mystère chrétien (S. M. Gibbard). Le ton général des conférences est simple et noble à la fois, cordial, très religieux ; la note pastorale apparaît à maintes reprises, particulièrement dans la dernière conférence où la tendance liturgique est prédominante et où M. Gibbard décrit avec sympathie son séjour à l'Abbaye catholique de Maria Laach et présente la doctrine eucharistique de Dom Casel. J. Levie, S. J.

N. Hugedé. — *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens.* Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel. Delachaux et Niestlé, 1957, 24 × 16 cm., 206 p. Prix : 12 frs s.

A première vue on est quelque peu déconcerté par la disproportion qui apparaît entre un travail de 206 pages et son objet précis qui est l'exégèse de *deux* versets de Paul : *1 Cor.*, XIII 12 et *2 Cor.*, III 18. Mais le but de l'auteur dépasse de beaucoup l'interprétation de ces textes : son intention première avait été d'étudier si et dans quelle mesure l'hellénisme avait influé sur la formation et l'expression de la pensée de Paul ; la méthode la plus objective lui avait paru devoir être l'enquête littéraire, l'étude du langage des épîtres, entendu dans un sens très large, c'est-à-dire de tout cet «ensemble d'expressions familières, de citations, de comparaisons, de métaphores, de procédés de raisonnement... qui trahit une civilisation particulière » (p. 8). Ayant limité son projet à la catégorie des images, il commença par la métaphore du miroir dans les deux textes cités plus haut. Et l'enquête s'étendit jusqu'aux proportions du volume présent. Elle est menée de façon très approfondie, avec une grande clarté jointe à un sens délicat de la complexité de toute pensée humaine. On pourra n'être pas absolument convaincu par la première conclusion de l'identité de sens de l'image dans les deux textes cités (p. 32) ; mais on suivra avec intérêt la manière nuancée dont l'auteur montre — en s'aidant d'interprétations antérieures — que la pensée de Paul est, dans *1 Cor.*, XIII 12, influencée d'une part par le livre des *Nombres,* XII 6-8, d'autre part par une image très courante du stoïcisme populaire. M. Hugedé croit pouvoir dans ce modeste exemple deviner la formule qui rendrait le mieux la manière de Paul : « pensée juive, langage stoïcien », c'est-à-dire effort pour adapter, dans les limites de sa culture profane peu approfondie, l'expression de sa pensée foncièrement juive aux exigences intellectuelles des chrétiens grecs auxquels il écrit. M. Hugedé note justement : « On n'insistera jamais trop sur l'influence exercée par les Eglises auxquelles étaient destinées les Epîtres sur le langage de Paul et sur la manière dont il leur présente l'Evangile » (p. 188). Evidemment, on ne prétend pas établir par l'étude d'une métaphore aussi limitée de si larges conclusions ; mais il est intéressant de voir appliquer avec succès à ce fait modique une hypothèse sur la psychologie de Paul qui paraît à beaucoup d'exégètes juste et féconde. J. Levie, S. J.

MARIOLOGIE

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV celebrati. Vol. XI, XIII et XIV. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1957, 24 × 17 cm., XII-512, VIII-188 et VIII-544 p.

Il semble que la publication des Actes du Congrès Mariologique de Rome 1954 se terminera juste avant le Congrès de Lourdes, de septembre 1958. Le volume XI regarde le thème essentiel du Congrès de Rome, la dette de péché en Marie. Il contient des études générales spéculatives sur ce problème : celles du P. Bonnefoy, du P. Delgago Varela, du P. Alexandre de Villalmonte, du P. I. M. Alonso, qui veulent montrer l'absence de dette chez l'Immaculée, et d'autre part celles du P. Roschini et de H. J. Brosch qui sont favorables à la dette. Non moins révélatrices des positions actuelles sont les études plus particulières sur les opinions de théologiens antérieurs : Carlos del Moral, par le P. De Guerra Lazpiur; les théologiens du Concile de Bâle, par le P. H. Ameri; les théologiens de Salamanque, par les PP. P. de A. Martínez et Melchiore di S. Maria; Suarez, par le P. Bover; le P. Gonzalo Fontes de Albornoz, par le P. J. de Aldama; le P. Jérôme de Montefortino, par le P. E. Caggiano; le P. Joaquín Forn, par le P. F. de P. Solá; Scheeben, par Mgr Feckes; Scot et l'école scotiste, par le P. Pacific Hug. En fin de volume sont reproduites les interventions dans le débat solennel, pour ou contre le *debitum*. En donnant une relation du Congrès, en 1954 (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 1086), nous avons déjà précisé la conclusion que l'on pouvait en tirer à ce sujet; le P. Boyer a clôturé la discussion en notant que l'immense majorité des théologiens s'accordait au moins sur la formule : « B.V. Maria peccatum originale contraxisset, nisi praeservata fuisset ». Cette formule venait d'être proposée par le P. Balić, de préférence à d'autres : « B.V. debuit contrahere » ou « contraxit debitum ». Ajoutons que le débat n'est pas seulement intéressant par son objectif immédiat, mais aussi par les questions très importantes qu'il implique : conception du péché originel et de la rédemption, doctrine de la prédestination du Christ et de Marie.

Le volume XIII est une préparation ou une anticipation du thème choisi pour le Congrès de Lourdes, car il traite des relations entre Marie et l'Eglise. Citons un exposé général sur *L'immaculée Conception et l'Eglise vivante,* par le P. U. Mullaney; *L'Immaculée et l'Eglise,* par le P. G. Quadrio; *L'Immaculée, victorieuse de toutes les hérésies,* par le P. H.-M. Guindon; *La Vierge dans les conversions contemporaines,* par le P. D. Grasso; une justification de l'Immaculée Conception par l'absence de concupiscence impliquée en la virginité de Marie, type de l'Eglise, par le Prof. M. Schmaus; la signification de l'Immaculée Conception dans notre vie spirituelle, par les PP. I. Rosier et J. Artadi; La Vierge immaculée comme type de la perfection morale chrétienne, par le P. R. Spiazzi; l'Immaculée dans l'histoire du monde, en face de l'humanisme moderne, dans l'expansion missionnaire et dans l'Action catholique, respectivement par les PP. C. Fabro, G. Békés, O. Dominguez et Mgr G. Anichini.

Le volume XIV présente des études sur la doctrine de l'Immaculée Conception chez divers théologiens et en divers pays : chez les anciens théologiens de l'Université de Vienne (Jellouschek), à l'Université de Salamanque (Marcos Rodriguez), dans Newman (Willam), chez le P. Laurent Chrysogone (Sakac) et chez le P. Jean de Paltz, maître des novices de Luther (Weijenborg), chez les théologiens de Bohême des XIV^e^ et XV^e^ siècles (Koudelka), chez Martin Garcia (Cirac Estopanan) et J. L. Schönleben (Miklavcic), en Albanie (Shestani), en Ruthénie (Tatarynovic), en Bulgarie (Gagov), en Croatie (Crnica), en Hollande avant le Concile de Trente (Emmen), en Hongrie (Kada), en Toscane (Bertagna), à Lucques (Frediani), en Pologne (Rubin) et dans les Congrégations religieuses polonaises (Mroczek), en Ukraine (Welykyj), aux Etats-Unis (Ohlmann et Habig); mentionnons encore des indications sur le monument érigé à l'Immaculée à Rome sur la Place d'Espagne (Huetter), et sur la dévotion à l'Immaculée dans la Congrégation des Filles de Marie Immaculée (Morin).

La variété de tous ces travaux est un témoignage de l'ampleur du Congrès, où toute l'Eglise se trouvait représentée. J. Galot, S. J.

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae Anno MCMLIV celebrati. Vol. VII, fasc. 1, 2 et 3; XV et XVII. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1957, 24 × 17 cm., VIII-284, VIII-418, VIII-246, VIII-418 et VIII-294 p., XL tab.

Le VII[e] volume des Actes du Congrès mariologique de Rome est consacré à la doctrine de l'Immaculée Conception dans l'ordre de S. François. Dans un premier fascicule, le P. E. Chiettini expose les vues de l'école franciscaine du XIII[e] siècle sur la première sanctification de Marie, et le P. C. M. Romeri étudie l'opinion de S. Antoine de Padoue, qui ne professait pas encore l'exemption de la faute originelle pour la Vierge. On ne s'étonnera pas que la position de Duns Scot fasse l'objet de plusieurs études, vu son importance et les discussions auxquelles elle a donné lieu : successivement le P. Balić, dans une étude longue et fouillée, puis le P. Bonnefoy et le P. B. Vogt montrent pourquoi Scot peut être considéré à bon droit comme le Docteur de l'Immaculée Conception. Enfin, le P. A. Pompei traite de la doctrine des théologiens franciscains au XIV[e] siècle. Le fascicule II continue ces études historiques, en envisageant la période qui va du XV[e] siècle à nos jours. Les auteurs dont la doctrine est plus spécialement examinée sont S. Bernardin de Sienne (P. M. Bertagna), S. Laurent de Brindes (P. Clemente da S. Maria in Punta), Fr. Luis de Miranda (P. B. Aperribay), Francisco Guerra et T. F. Urrutigoyti (P. J. Pijoan), Jean de Carthagène et Jean Serrano (P. Pedro de Alcántara Martinez), A. Volpi (P. A. Di Monda). Les études de groupe concernent les théologiens et prédicateurs conventuels du XVI[e] au XIX[e] siècle (PP. L. Macali et S. Doimi), les théologiens franciscains français des temps modernes (P. J. Cambell), les théologiens franciscains bavarois (P. M. Steinheimer), les prédicateurs franciscains (P. L. Di Stolfi), et la réaction des théologiens franciscains belges au décret de l'Inquisition de 1644 (P. A. Van de Walle). Le troisième fascicule a pour objet le culte de l'Immaculée Conception : dans les disputes publiques auxquelles participent les Franciscains (P. C. Piana), chez les Conventuels (PP. A. Coccia et F. Rotolo), chez les Franciscains de Bavière (P. A. Goetz) et des Etats-Unis (P. M. Grajewski), dans le Tiers-Ordre de S. François (P. G. Andreozzi), dans l'attitude des Frères Mineurs à l'égard du « vœu du sang » (P. U. Betti), dans les statuts de l'Ordre des Frères Mineurs concernant le Docteur de l'Immaculée Conception (P. M. Brlek), en général dans la spiritualité franciscaine (P. L. Veuthey).

Moins austère est le volume XV, consacré aux évocations et représentations de la Vierge immaculée dans la littérature et dans l'art. Deux études, de portée générale mais relativement brèves, regardent la littérature médiévale (P. E. Sloots) et l'art du XV[e] au XX[e] siècle (P. V. Alce). Les autres études sont plus particulières : l'iconographie normande au moyen âge et à la Renaissance (J. Fournée), la plus ancienne iconographie (C. Cechelli), l'iconographie du Carmel (P. B. Borchert) et des Franciscains (P. T. Gallino), l'art slovène (P. R. Tominec), la littérature et l'art slovaque (S. Náhalka), la littérature et l'art polonais (P. C. Kucharski), la production musicale des compositeurs conventuels (P. A. Varotti), Dante (P. A. Mellone), les poètes franciscains (P. B. Vitolo), la littérature espagnole (P. C. Mesa), la diffusion du Petit Office de l'Immaculée Conception en Pologne (L. Swider), l'art de Salamanque (J. Artero).

Le contenu du volume XVII est varié, car on y a recueilli les études dont l'objet n'était guère compris dans le thème du Congrès mariologique, ainsi que celles dont la rédaction avait subi des retards. Au point de vue du développement de la doctrine de l'Immaculée Conception, notons une étude intéressante du P. T. Szabó, qui montre l'affirmation du privilège marial, dès 1319, dans un office de Pérouse. Vient ensuite l'histoire de la condamnation du Petit Office de l'Immaculée Conception (P. L. Ceyssens). L'article du P. Lyonnet sur l'Annonciation, très suggestif, est déjà connu pour avoir été publié ailleurs. D'autres thèmes de théologie mariale sont abordés : la sainteté de Marie (P. L. Krupa), les relations entre Marie et l'Eucharistie (P. G. Vassalli), le Cœur

Immaculé de Marie et la vie sociale (Mgr C. Confalonieri), la valeur de l'argument de convenance dans le dogme marial (Mgr P. C. Landucci). Dans le domaine du culte, le P. A. Blasucci présente la « milice de Marie Immaculée », et le P. P. Van der Pluym traite de Notre-Dame du Sacré-Cœur. Du lyrisme de Dante, Mgr F. Cento dégage la doctrine de la médiation de Marie; il termine en évoquant un souvenir marial de Claudel. Le dernier article, celui de Mgr P. Mula, n'est pas le moins intéressant : il expose la réaction de certains milieux islamiques à l'égard de la doctrine et de la piété mariales catholiques, et montre le grand attrait qu'exerce la personne de Marie à l'heure actuelle sur certains Musulmans, qui, en l'honorant, veulent faire preuve de fidélité à la doctrine du Coran; en Turquie, le récent développement du pèlerinage marial d'Ephèse a été l'occasion de manifestations touchantes de dévotion envers la « Dame Marie Mère de Jésus » de la part de bien des Musulmans. C'est par cette réconfortante ouverture sur la piété mariale islamique que se terminent les Actes du Congrès de Rome. J. Galot, S. J.

Etudes Mariales. *La Nouvelle Eve.* III (Congrès de Besançon, 1956). Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, XIV (1956). Paris, Lethielleux, 1957, 25 × 16 cm., 128 p. Prix : 1.000 frs.

Pour pouvoir étudier plus systématiquement et plus à fond les divers thèmes de la mariologie, la Société française d'Etudes Mariales ne prend pas chaque année un sujet nouveau pour son congrès annuel. Elle répartit sur plusieurs années l'approfondissement d'un seul thème, et c'est ainsi qu'elle a poursuivi pendant quatre ans l'étude de la Nouvelle Eve. Dans le troisième recueil, M. Cazelles donne un tableau d'ensemble de l'exégèse contemporaine de *Genèse*, III, 15, et dégage, des diverses tendances, les éléments les plus intéressants qui peuvent contribuer à l'élucidation du sens de l'oracle. Le P. de Mahuet traite, dans le détail, de l'iconographie du dyptique Eve-Marie. Le P. H. Barré, qui avait déjà fait une étude sur la nouvelle Eve chez les derniers Pères d'Occident, étudie ici ce thème dans la pensée médiévale, depuis Ambroise Autpert jusqu'au Pseudo-Albert le Grand. Les PP. du Manoir et Galot exposent respectivement la doctrine de Newman et de Scheeben. Enfin Mgr Philips montre comment l'idée et la formule de la nouvelle Eve ont été utilisées dans la théologie contemporaine, et, dans un jugement de valeur sur les théories qui voudraient faire du parallélisme Eve-Marie le résumé de la mariologie, il conclut que la synthèse est à chercher dans le réalisme intégral de la maternité divine, plutôt que dans l'idée de *Sponsa Christi*. Ce volume achève la série des études exégétiques et historiques du thème de la Nouvelle Eve, et prépare le volume qui y consacrera une étude théologique plus spéculative. J. Galot, S. J.

Second Franciscan National Marian Congress in celebration of the Marian Year in honor of the centenary of the definition of the dogma of the Immaculate Conception. May 4-9, 1954. Coll. Studia Mariana, IX. San Francisco, Franciscan National Marian Commission, 1954, 25 × 17 cm., XXII-198 p.

La Commission mariale franciscaine des Etats-Unis publie, avec quelque retard, des allocutions et études du Congrès tenu en 1954. Outre des perspectives générales données sur la Vierge Marie par le P. Ohlmann et le P. Plassmann, le volume contient des études particulières sur le culte et sur la doctrine de la Vierge immaculée. Trois études concernent le culte : le culte de l'Immaculée Conception aux Etats-Unis, par le P. M. A. Habig; les Franciscains des Etats-Unis et le culte de l'Immaculée Conception, par le P. M. Grajewski; Notre-Dame de Guadalupe, l'évêque Zumarraga et l'Immaculée Conception, par le P. F. de J. Chauvet. Les études doctrinales concernent l'école franciscaine du XIII^e siècle (A. B. Wolter), Duns Scot (B. Vogt), la théologie du XIV^e siècle (I. Brady), ainsi que les Pères de l'Eglise (N. de Amato). Depuis 1954, d'autres publications, notamment celles de *Virgo Immaculata*, ont fourni des études plus détaillées sur certains de ces thèmes. La position de Duns Scot a été analysée

de manière plus approfondie par suite de la controverse qui a surgi à son propos; dans l'étude sur les Pères de l'Eglise, il y aurait lieu de tenir compte de l'homélie de Theoteknos de Livias, et d'autre part l'attribution de la doctrine immaculiste à saint Augustin nous paraît trop rapidement affirmée par le P. N. de Amato. Malgré la multiplication des études mariales, les études de ce Congrès conservent leur intérêt, et il faut espérer que les Franciscains des Etats-Unis continueront à nous donner des études approfondies en mariologie.

J. Galot, S. J.

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. v. K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes et J. Tyciak. Lief. 1 : *Aachen-Anath.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1957, 27 × 19 cm., 192 col. Prix : 9,50 marks.

Excellente idée que celle de ce Dictionnaire de Mariologie! Et la réalisation n'est pas moins excellente. L'ensemble comprendra environ 25 fascicules, dont chacun comporte 96 pages, soit 192 colonnes, avec 8 ou 10 planches supplémentaires d'illustration. Le Dictionnaire traite des thèmes liturgiques et doctrinaux, des auteurs, des objets et des endroits, villes ou pays, qui ont un intérêt marial. Le premier fascicule nous paraît un modèle dans ce genre de publications. Sous les différents mots, il vise à donner le maximum de renseignements en un minimum de lignes. Les collaborateurs ont été soigneusement choisis en raison de leur compétence scientifique. Parmi les articles importants, signalons ceux qui concernent Aix-la-Chapelle, l'Ethiopie, l'Afrique, saint Albert le Grand (ce dernier traité par A. Fries, qui a spécialement étudié le problème de l'authenticité des œuvres mariales attribuées à S. Albert. Outre les planches spéciales, bien présentées, il y a des illustrations de fort bonne qualité dans le texte. C'est dire que cette œuvre, qui joint la maniabilité pratique à une belle tenue scientifique et au goût artistique, mérite de grands éloges et une large diffusion.

J. Galot, S. J.

Cl. Dillenschneider, C.ss.R. — *Marie dans l'économie de la création rénovée.* Colmar, Edit. Alsatia, 1957, 23 × 15 cm., xvi-359 p. Prix : 1.400 frs broché; 1.800 frs relié.

Après avoir publié des ouvrages très appréciés sur la collaboration de Marie à la rédemption et sur les principes de la mariologie, voici que le P. Dillenschneider nous offre une belle et riche synthèse de toute la théologie mariale. Il se met au point de vue de la création rénovée, mais ce point de vue embrasse en réalité toute l'œuvre rédemptrice. Il commence par analyser le fondement biblique de la nouvelle création et par fixer son cadre. Puis il montre le rôle de Marie dans la préparation de cette grande restauration de l'humanité : Marie apparaît comme l'introduction promise du Chef de la recréation du monde, dès le Protévangile, comme la personnification de l'Eglise d'avant le Christ, concentrant en elle toute la puissance d'accueil de cette Eglise au futur Rédempteur, comme le chef-d'œuvre anticipé de la nouvelle création par son Immaculée Conception. Ensuite, elle est définie dans sa contribution à la réalisation de l'œuvre rédemptrice : Mère de l'Eglise préformée dans le Christ, prototype de l'Eglise par le mystère de sa maternité virginale, personnification de l'Eglise ou de l'humanité dans toutes les phases de la rédemption, Mère spirituelle des fidèles, unie à l'Esprit sanctificateur de l'Eglise. Enfin, dans la consommation de la restauration, elle se présente comme l'Icône sainte de l'Eglise, communion des saints, et comme l'Icône eschatologique de l'Eglise en attente de son triomphe final. On reconnaît immédiatement que la mission de Marie est constamment envisagée sur le plan de ses relations avec l'Eglise. L'ouvrage s'appuie sur une documentation étendue et bien à jour, et il est rédigé avec une véritable maîtrise de pensée qui tient compte à la fois de beaucoup d'éléments historiques et de vastes perspectives sur toute l'œuvre rédemptrice. La vigueur des idées directrices s'y allie à une sage modération dans l'interprétation des textes.

J. Galot, S. J.

L. Bouyer, Orat. — *Le trône de la sagesse.* Essai sur la signification du culte marial. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 296 p.

Le titre du livre ne répond qu'imparfaitement à son contenu. Certes, il y est question de la Sagesse, et voici comment l'auteur définit son rapport avec la Vierge Marie : la Sagesse, dans l'éternité, n'a qu'une réalisation personnelle, le Fils; dans le temps, ou plus exactement à la fin des temps, elle n'aura qu'une réalisation : l'Epouse, l'Eglise parfaite; mais cette réalisation de l'Epouse elle-même procède de la réalisation initiale de la Sagesse en Marie. Une grande partie de l'ouvrage est cependant consacrée au développement d'une « anthropologie surnaturelle », d'une théologie de l'homme et de sa destinée devant Dieu, esquissée à partir du mystère marial et pour l'éclairer. C'est ainsi que l'auteur institue une comparaison entre le mariage et la virginité, comparaison qui permet de mieux comprendre la maternité virginale de Marie. On reprochera sans doute à cette comparaison d'inclure une appréciation trop sévère ou trop pessimiste de l'amour et de la sexualité dans le mariage, car l'influence du péché y est plus vivement soulignée que celle de la grâce. Mais on trouvera dans ces pages bon nombre d'idées intéressantes et suggestives, et on admirera la virtuosité avec laquelle l'auteur expose sa pensée. Dans son intention, cet ouvrage est le premier d'une trilogie qui comportera un essai de sociologie surnaturelle, théologie de l'Eglise, et une cosmologie surnaturelle, théologie de toute la création. Et cette trilogie elle-même doit servir de prélude à une autre, qui contiendra la théologie de l'Esprit, du Christ et finalement du Père. J. Galot, S. J.

Mgr M.-M. Dubois. — *Petite somme mariale.* Paris, Bonne Presse, 1957, 20 × 14 cm., 389 p.

Le but de cette Somme est de mettre à la disposition des chrétiens cultivés et des prêtres les informations les plus essentielles concernant la Vierge Marie. L'ouvrage se compose de deux parties : l'une décrit la vie de Marie; l'autre parcourt les différents thèmes de la théologie mariale, en prenant comme point de départ la maternité divine et en envisageant successivement la virginité, la maternité spirituelle, la conception immaculée, la beauté physique de Marie, l'intérieur de Marie, c'est-à-dire sa science, son degré de grâce, sa psychologie et son cœur, la mort et l'assomption, la souveraineté de Marie, Marie et l'Eglise. L'auteur a pris soin de présenter son exposé de manière fort pratique : la vie de Marie est répartie en une série de chapitres fort brefs pour les divers événements, et la partie doctrinale est elle aussi suffisamment divisée pour permettre une consultation aisée sur les points particuliers et fournir les éléments de sermons ou de conférences. Une bibliographie est donnée à propos de chaque thème, de manière à guider une première recherche. Aussi reconnaîtra-t-on que l'auteur a atteint la fin qu'il se proposait : livrer une documentation sur ce qu'il y a de plus fondamental dans la vie de Marie et dans la doctrine mariale, documentation ordonnée par un esprit clair et méthodique qui l'accompagne de son jugement et de sa réflexion personnelle, animée d'ailleurs d'un profond amour de Notre-Dame.
J. Galot, S. J.

J. B. Carol, O.F.M. — *Mariology.* Vol. II. Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1957, 22 × 15 cm., XIV-608 p. Prix : 9,50 $.

C'est à un exposé doctrinal de toute la mariologie qu'est consacré ce second volume publié sous la direction du P. Carol. Il y a toutefois une exception : la doctrine qui regarde l'Immaculée Conception et l'exemption du péché actuel se trouvait déjà dans le premier volume, et d'autre part, l'étude historique concernant Marie dans la patristique orientale est placée ici. Cette étude n'avait pu être faite par celui qui en avait assumé la charge, et elle a été confiée ensuite au P. Burghardt, ce qui explique son retard. Disons immédiatement que cette étude a été menée de façon solide et approfondie. Le P. Vollert nous présente trois travaux sur la structure scientifique de la mariologie, sur son principe fondamental, sur les relations de Marie et de l'Eglise. En ce qui concerne le principe fondamental, il aurait pu s'inspirer du livre du P. Dillenschneider, *Le*

principe premier d'une théologie mariale organique, qui lui aussi considère comme base la maternité divine, mais avec une complexité plus grande et plus de souplesse dans une application qui ne se veut pas strictement déductive. Pour le reste, les aperçus théologiques du P. Vollert sont fort bien conduits et visent à l'essentiel. Voici quelles sont les autres études : la prédestination de Marie, par le P. Bonnefoy, bien connu des lecteurs français; la maternité divine, par le P. G. Van Ackeren; la virginité perpétuelle, par le P. Ph. J. Donnelly; la plénitude de grâce, par le P. F. P. Calkins; la connaissance de Notre-Dame, par le P. F. J. Connell, qui, nous semble-t-il, attribue sans fondement suffisant à Marie des connaissances béatifiques et infuses; la maternité spirituelle de Marie, par le P. W. Sebastian; la Corédemption, par le P. J. B. Carol; la dispensation de toutes les grâces, par le P. A. J. Robichaud; la mort et l'assomption, par le P. L. P. Everett; la royauté universelle de Marie, par le P. F. Schmidt. D'une manière générale, la haute qualité, que nous nous étions réjoui de trouver dans le premier volume, s'est maintenue dans le second; celui-ci offrira au public américain un remarquable ensemble de théologie mariale.

J. Galot, S. J.

M. Winowska. — *La Vierge de la Révélation hier et aujourd'hui.* Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 15 cm., 192 p. Prix : 450 frs.

A lui seul, le titre de cet ouvrage est déjà une nouveauté. Et il en résume parfaitement le fil conducteur et comme l'idée sous-jacente. Il ne s'agit point tant — un coup d'œil superficiel sur la table des matières le donnerait à penser — de présenter au grand public le développement de la dévotion mariale à travers les siècles, que de contempler « le mystère de la Vierge Marie réfracté dans le temps ». Il s'agit de dégager l'élément marial de la théologie de l'histoire, de montrer comment « au centre même de l'histoire se tient cette petite fille qui lui donne un sens d'éternité ». La place de la Vierge face à la Révélation est donc unique. En tant qu'objet de la Révélation — objet partiel, bien entendu, et relativement secondaire — elle fait partie de son contenu dogmatique qui au cours des siècles s'est toujours explicité davantage : enrichissement de la mariologie. Mais, sous une autre optique, la Vierge peut aussi être considérée comme sujet de la Révélation — sujet encore plus partiel et subordonné, mais impossible à éliminer totalement. Elle est alors celle dont la protection tutélaire aide et soutient l'Eglise dans son travail d'approfondissement dogmatique. Elle est la médiatrice de toute grâce; de celle aussi qui conduit ses enfants dans une intellection plus profonde du dépôt révélé. C'est sous ce double point de vue à la fois que l'auteur montre comment Marie fut et demeure la « reine de l'histoire ». L'ouvrage est d'une très grande richesse, d'une si forte densité de pensée qu'il s'impose à la méditation plus qu'à la simple lecture. On y trouve des pages splendides sur nombre d'aspects de la doctrine et de la dévotion mariales : sur la découverte du péché par celle qui fut conçue sans péché, sur l'identification entre Marie et l'Eglise, sur le rôle de Marie comme catalyseur de notre foi, sur l'importance historique de la géographie mariale, sur l'augmentation des « révélations » mariales au cours des derniers siècles et son recours plus fréquent à l'arsenal des moyens pauvres et spectaculaires, sur le contenu révolutionnaire du Magnificat, le « Manifeste de Marie », sur l'apport marial des liturgies orientales. Il est vraiment consolant de voir que des pages d'une telle élévation religieuse ont pu être écrites en notre siècle « déchristianisé », non point par un théologien de métier — fût-il « en vestons » — mais par une simple enfant de Marie qui s'est donné la peine de réfléchir de toute son âme aux splendeurs dont Dieu gratifia sa maman.

R. Mols, S. J.

Abbé A. Deroo. — *Lourdes cité des miracles ou marché d'illusions.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 28. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 224 p. Prix : 500 frs.

Nous n'aimons guère les ouvrages de polémique. Mais il faut bien reconnaître qu'ils sont parfois nécessaires. Car la vérité a ses droits et l'on ne peut toujours tolérer qu'elle soit attaquée au nom de la science. L'ouvrage que voici

n'est pas un exposé narratif des faits de Lourdes, mais il se présente comme une réfutation de celui des docteurs Thérèse et Guy Valot « Lourdes et l'illusion thérapeutique », paru en 1956, après avoir été présenté comme thèse de doctorat en médecine dans une université française, s'être vu conférer le grade le plus élevé et avoir été l'objet d'une très large publicité. L'auteur a estimé que cette œuvre constituait « un défi à la vérité, un défi à la Sainte Vierge ». Il lui reproche de faire ouvertement litière des principes scientifiques les plus élémentaires, de renfermer en grand nombre des textes tronqués, des contre-vérités flagrantes et des insinuations malveillantes. Il lui reproche donc de constituer « un crime social car il fausse ou trouble la conscience de ces classes innombrables... qui s'en rapportent, en leur ignorance, à ceux qui se donnent la mission de les enseigner ». Il faut donc féliciter l'auteur de s'être livré à une besogne de mise au point. Qu'il s'agisse de l'existence d'archives et de documents à Lourdes même, de l'histoire des événements de Massabielle telle qu'on l'a écrite jusqu'ici, de la personnalité psychique de Bernadette et du soi-disant embaumement de son corps et surtout des guérisons opérées à Lourdes depuis bientôt un siècle, l'auteur réfute la position défendue par ceux qu'il incrimine et en démontre l'inconsistance. A l'année du centenaire de Lourdes, où le monde entier a les yeux tournés vers le plus célèbre de ses sanctuaires mariaux, il fait justice d'une œuvre malveillante et rétablit les droits de la vérité.

R. Mols, S. J.

BIOGRAPHIES

A. Greiner. — *Luther. Essai biographique.* Genève, Labor et Fides, 1956, 19 × 13 cm., 206 p.

Les éditions « Labor et Fides » ayant entrepris de publier en traduction française de nombreuses pages de l'œuvre de Martin Luther, on a estimé souhaitable de rédiger d'abord, à l'intention du grand public français, une nouvelle biographie du grand Réformateur, pour remplacer celle du pasteur Charles Pfender, dont la 5e édition est épuisée depuis plusieurs années. Ecrit lui aussi par un pasteur de l'Eglise évangélique, par un grand admirateur de Luther, qu'il connaît bien, non seulement d'une connaissance théorique, mais de celle que procure une vibrante amitié pour un « père spirituel », ce petit volume est avant tout une narration; le récit d'une destinée accomplie sous le signe d'une recherche inlassable de Dieu. Un récit simple, sobre, dépouillé de tous les accessoires pesants qui font les gros livres d'histoire. Un récit écrit avec un cœur d'apôtre qui a évité de mettre lourdement en vedette certains aspects moins heureux de son héros (p. ex. ses violences de langage à l'adresse de ses adversaires). Un récit qui a voulu délibérément s'écarter des points de vue adoptés tant par les historiens catholiques que par les auteurs de tendance laïque. Aussi bien Funck-Brentano et L. Febvre que Lortz et le chanoine Cristiani sont accusés de n'avoir « pas entièrement saisi la vérité de Luther ». Après tout, c'est fort possible. Car qui peut se vanter, hormis Dieu, de pénétrer dans le secret des cœurs? Et c'est bien là, dans le cœur de l'ex-moine augustin, que le drame s'est joué. De ce drame l'auteur retrace les principales étapes en une suite de 9 chapitres, dont l'avant-dernier s'intitule « Père de famille et docteur de l'Eglise ». Rapprochement bien étrange, mais qui résume tout un aspect du drame. Evidemment, sous cette optique, il ne peut être question de formuler à l'adresse du héros la moindre critique. C'est plus qu'un préjugé systématiquement favorable, tel que tout chrétien devrait l'avoir. Mais nous ne voudrions pas encourir tel reproche biblique où il est question d'une première pierre, car chacun sait que le marché du livre catholique a été inondé d'une pléiade de biographies édifiantes écrites de la même encre.

R. Mols, S. J.

Fr. Varillon. — *Fénelon et le pur amour.* Coll. Maîtres spirituels, 11. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 18 × 12 cm., 192 p. 100 photos. Prix : 350 frs.

Ce n'est pas, croyons-nous, trahir la pensée de l'auteur que de voir de la préméditation dans le choix des deux portraits des pages 68 et 69 : d'une part un Fénelon d'une rare noblesse et, sur l'autre page, un Bossuet qui n'a rien de majestueux. Ce contraste cruel est encore souligné par le texte qui occupe le reste des deux pages : sous le portrait de Fénelon, une promesse de soumission totale au jugement que le pape portera sur son livre, et en face, immédiatement sous l'autre portrait, une phrase fort dure, les mots les plus vifs de tout l'ouvrage : « La colère fit perdre à Bossuet toute mesure et, il faut le dire, toute dignité ». Le lecteur est amené sans violence, par les textes cités, à propos desquels il faut bien parler de « merveille », et par le commentaire qui les met en valeur, à se rendre compte que le R. P. ne fait que rendre justice à Fénelon. Avant lui, le P. Gratry, dans une page de belle critique citée au début de ce livre, avait proclamé la grandeur de Fénelon. Voici encore, du même P. Gratry, un autre jugement, non moins significatif : « Par sa dispute avec Bossuet sur l'amour divin et les rapports de l'âme avec Dieu, Fénelon apprend à Bossuet plus de choses que Bossuet ne lui en apprend, quoique vainqueur ». Pendant bien longtemps, Fénelon a été sacrifié à Bossuet. On commence, semble-t-il, à revenir à lui. Le petit livre du P. Varillon accentuera encore ce retour. E. Dupuis, S. J.

H. Mitchell. — *Le cardinal Merry del Val secrétaire d'Etat de saint Pie X*. Paris, Edit. Paris-Livres, 1956, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 630 frs.

La récente canonisation de Pie X donne un regain d'actualité aux diverses questions auxquelles furent mêlées les principales personnalités ecclésiastiques de son entourage. En tout premier lieu à son secrétaire d'Etat, le cardinal Merry del Val. On sait que ce dernier fut la cible d'une vaste offensive de calomnies et de dénigrements qui contribuèrent à placer sous un faux jour l'histoire du pontificat de Pie X. M. Harry Mitchell qui a connu personnellement le cardinal entreprend dans cet ouvrage une sorte de réhabilitation posthume. On pourrait presque dire un panégyrique. On sent à chaque page le souci de défendre la bonne cause et les expressions mordantes à l'adresse de ses adversaires, surtout de certains « prestolets papicides », ne manquent pas. Ce manque d'irénisme et de sérénité dans le style, comme aussi la présentation par trop élémentaire des références et de la bibliographie, pour ne rien dire des coquilles d'imprimerie, empêchent de considérer cet ouvrage comme un travail d'histoire au sens où l'entendent les spécialistes du métier. L'auteur nous avertit d'ailleurs lui-même qu'il n'a pas voulu écrire une vie complète du cardinal ni une étude de son activité politique et diplomatique. Les nombreux extraits empruntés aux « Pensées ascétiques » amèneront au moins le lecteur à reconnaître que le dernier pape élevé sur les autels s'était choisi comme secrétaire d'Etat un homme qui était en tout premier lieu un prêtre de Dieu. R. Mols, S. J.

P. Nord. — *Le Père de Foucauld Français d'Afrique*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 35. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 222 p. Prix : 500 frs.

M. Pierre Nord a écrit des romans policiers et des romans d'aventures qui ne figurent pas parmi les œuvres « du même auteur », signalées en tête de ce livre. Quels que soient leurs mérites, ils ne sont pas destinés, loin de là, à la jeunesse. Mais précisément leurs qualités de vie, de mouvement et d'action expliquent que cette biographie soit menée à vive allure. La période mondaine de celui qu'on a pu appeler « ce noceur de Foucauld » est indiquée, rappelée comme elle doit l'être. Le vrai Foucauld se révèle avec la reconnaissance au Maroc, aventure extraordinaire, dont l'explorateur a rapporté des documents toujours valables trois quarts de siècle plus tard. Une carte dans le texte permet de suivre son itinéraire. Le chapitre de la vie religieuse après la conversion n'est pas traité avec ampleur. Et M. Nord s'attache à souligner les leçons qui, pour les Français, découlent de toute la période africaine du soldat, puis du moine qu'a été le P. de Foucauld. Il rejoint par là des angoisses ou des espérances, en tout cas des problèmes fort actuels. E. Dupuis, S. J.

M.-Th. Louis-Lefebvre. — *Un Prêtre. L'Abbé Huvelin.* Paris, Lethielleux, 1956, 18 × 12 cm., 328 p., 6 ill. h.t.

Une petite fille notait, après un sermon de son jeune vicaire l'abbé Huvelin : « Comme on voit bien qu'il croit ce qu'il dit ! » C'était une impression solide, qui reparaît un peu plus tard, à propos d'un sermon de Noël. Cette impression d'une très jeune auditrice a été celle de tous ceux qui ont entendu ce saint prêtre. On pourrait lui appliquer l'éloge qu'un protestant adressait à Bourdaloue : « Il prêcha, il confessa, il consola, puis il mourut ». En toute cette activité sacerdotale, il fut un homme de Dieu. Les bénéficiaires de cette action sacerdotale ont été tout d'abord les amis du jeune Huvelin à l'École Normale, puis, après son ordination, les petits séminaristes dont il a été professeur, puis les fidèles de deux paroisses parisiennes, puis encore, la réputation du saint prêtre s'étant étendue, des personnages illustres comme le P. de Foucauld et le baron von Hügel et, dans un autre genre, Emile Littré qui lui dut une mort chrétienne, et combien d'autres. Très doué pour les études, il n'a en fait écrit que des lettres. On a pourtant de lui deux beaux volumes d'instructions religieuses sur l'amour de Jésus-Christ et trois autres sur l'histoire de la spiritualité. Tous les cinq ont été composés au moyen des notes recueillies par les auditeurs, au cours des conférences qu'il leur faisait. On n'en a publié qu'une partie, mais qui suffit pour nous faire regretter son renoncement au travail de la composition.

La biographe fait de nombreux emprunts à la correspondance, aux inédits, aux témoignages des amis et des admirateurs. Elle a écrit un beau chapitre de l'histoire religieuse de la seconde moitié du XIX^e^ siècle et des premières années du XX^e^. Grâce à son travail, l'action de ce saint prêtre continue aujourd'hui encore ses effets bienfaisants. E. Dupuis, S. J.

Mère Catherine Thomas. — *Au sommet du Carmel.* Histoire d'une Carmélite américaine. Mulhouse, Salvator ; Tournai-Paris, Casterman, 1957, 20 × 14 cm., 256 p. Prix : 124 frs b.

Un Trappiste américain, le P. Thomas Merton, nous a fait connaître son monastère de la Trappe aux Etats-Unis : au pays de la vie intense, les instituts contemplatifs d'hommes sont prospères. Sur le même pays une carmélite, la Mère Catherine Thomas, nous apporte le témoignage d'une contemplative, qui concorde avec celui du trappiste. Le Carmel y est florissant. Toutes les maisons proviennent d'un couvent anglo-américain établi à Hoogstraeten, en Belgique, au XVII^e^ siècle, dont quatre religieuses rentrèrent aux Etats-Unis en 1790. Dieu a béni leur esprit religieux.

Cécile Thomas, devenue en religion Catherine Thomas, appartient à une famille qui compte onze filles. Quand elle entre au couvent, elle sait parfaitement ce que c'est que le monde qu'elle va quitter. Il lui faut un certain temps pour apprendre ce qu'est la vie religieuse. Elle n'en ignore pas les grands principes. Ce n'est que peu à peu qu'elle arrive à les reconnaître dans les multiples petites applications et servitudes de la vie journalière. Elle y trouve la joie, se rend compte qu'elle possède tout et, auprès du Bon Dieu, s'unit à l'intercession de ses consœurs pour le salut du monde. Elle nous donne son témoignage à elle en notant bien qu'il n'est pas isolé. Il présente une valeur humaine authentique, et aussi un intérêt qui fait pâlir celui de bien des romans. E. Dupuis, S. J.

R. Claude, S. J. — *Frassati parmi nous.* Coll. « Adolescent, qui es-tu ? ». Paris-Tournai, Casterman, 1957, 17 × 12 cm., 190 p.

Le livre aurait pu s'intituler : Images de P. G. Frassati, comme on a les *Images d'Alain-Fournier.* Il se compose de traits empruntés aux biographes, de témoignages recueillis auprès de ceux qui ont vu à l'œuvre l'enfant, puis le jeune homme dans sa famille, dans le monde, dans les milieux d'Action catholique, de confidences que nous livrent ses lettres. L'impression est unanime : il faut admirer celui qui a été bon fils, bon frère — bien que sa famille n'ait pas compris

toute sa valeur — bon compagnon, d'une simplicité extrême dans une famille de la haute bourgeoisie, chrétien d'une sincérité absolue et en même temps noblement et délicatement humain. On apprendra qu'il ne portait pas le fascisme dans son cœur. On apprendra bien d'autres choses encore, et toujours avec un vif intérêt. « Images », disions-nous. On pourrait aussi bien dire « Fioretti ».

E. Dupuis, S. J.

Sœur Marie-Yvonne. — *Un Pauvre à Rome ou les Vraies clés.* Paris, Edit. de la Colombe, 1957, 19 × 14 cm., 160 p. Prix : 450 frs.

Le sujet du livre, dit la prière d'insérer, est celui d'une jeune artiste lettrée, pensionnaire de la Comédie-Française qui, à l'aube même de ses succès, renonce à ceux-ci pour s'enfermer dans la clôture d'un couvent, puis en sort après vingt ans pour connaître un pénible drame spirituel avant de retrouver une seconde vocation de contemplation et de charité. Si on ignore ces particularités, le livre restera bien obscur. « Un pauvre » — c'est donc l'auteur lui-même —, au cours d'un séjour à Rome, se présente à la Secrétairerie d'Etat, est reçu par Mgr T., puis par Mgr Montini. Il est appelé par le cardinal Gerlier venu à Rome. Plus tard le cardinal L. le convoque et le rencontre au Saint-Office. Il retourne à Paris, revient à Rome, a le très grand bonheur de s'entretenir avec le Saint-Père. Il médite sur le sens de la basilique de Saint-Pierre, sur la prière de S. Ignace de Loyola, pour lequel il professe une vive admiration, sur la sainteté de son compatriote S. Benoît Labre, etc. Au dernier chapitre, il nous apprend qu'il a été « une sorte d'ambassadeur » entre le Souverain Pontife et Edouard Herriot, qui a demandé et reçu, avant sa mort, la suprême bénédiction de l'Eglise. Le sous-titre indique qu'il faut voir dans ce livre une réponse à un roman qui a eu son heure de célébrité tapageuse. Le roman hélas! était plus clair. E. Dupuis, S. J.

H. Portmann. — *Kardinal von Galen.* Ein Gottesmann seiner Zeit. Mit einem Anhang : Die drei Weltberühmten Predigten. Munster, Aschendorff, 5e-6e édit., 1957, 21 × 15 cm., 368 p., 24 reprod. Prix : 9,80 marks cartonné ; 11,50 marks relié.

Le secrétaire privé du célèbre évêque de Münster s'est fait son biographe. Après avoir publié deux volumes de documents (cfr, pour le premier, *N.R.Th.*, 1947, p. 214), il a donné au public un récit appuyé principalement sur son journal personnel (1938-1946), sur les chroniques de la famille von Galen et de la paroisse Saint-Lambert à Münster, toutes deux rédigées en partie par le futur cardinal lui-même. Depuis 1948, l'ouvrage a connu six éditions. La dernière reprend en annexe les trois sermons de l'été 1941, la lettre à la chancellerie du Reich et une correspondance avec Goering. On donne aussi une copie et les photos de deux pièces des archives de la Gestapo, qui n'avaient pas trouvé place dans les recueils précédents. — Le récit de H. P. se lit avec agrément. Des extraits en ont paru plus d'une fois déjà dans la presse catholique du diocèse. La figure du comte von Galen, évêque westphalien, s'en dégage très pure, attachante, dépouillée, sur le fond d'une époque tragique. A ceux qui connaissent déjà quelque peu la vie et l'évolution de l'Allemagne, le livre apportera des suggestions fort intéressantes. Mais il reste en deçà de toute prétention scientifique. Peut-être est-il trop tôt, d'ailleurs, pour apprécier le rôle historique de ce hobereau élevé dans les plus pures traditions catholiques au milieu d'un monde aux prises avec le socialisme sous l'avatar du nazisme en particulier. Le manque d'ampleur dans le jugement d'une époque se fait sentir par exemple dans les paragraphes intitulés « Mouvement liturgique », « Théologie nouvelle » (p. 142 à 146). Mais l'auteur ne vise qu'à tracer un beau portrait et il y réussit. Son travail ne peut qu'avancer la cause introduite à Rome de celui qui fut, au nom du Christ et de l'Eglise, un champion héroïque du droit naturel.

H. Declève, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Mariologie et dévotion mariale

L. Sénégas. — *La Vierge-Mère d'après l'Evangile.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 19 × 14 cm., 256 p. Prix : 600 frs. — Le but et le plan de l'ouvrage sont classiques : il s'agit d'une série de méditations sur les mystères de la vie de Marie, dans l'ordre des textes évangéliques. Mais ce qui en fait la valeur particulière, c'est que, tout en ayant le souci de s'appuyer solidement sur l'Ecriture, il veut dégager les richesses spirituelles qui y sont contenues à l'intention des militants d'Action catholique. C'est ainsi que la contemplation de chaque mystère se termine par un questionnaire aux applications très concrètes sur la vie chrétienne et apostolique. Longtemps aumônier jociste, l'auteur était spécialement qualifié pour donner ce commentaire simple, vivant, des passages évangéliques qui nous présentent la mère du Sauveur. — J. G.

A. Trabucco. — *La « donna rawolta dal sole » (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina.* Rome, Pont. Univ. Gregor., 1957, 24 × 17 cm., 118 p. — Cette thèse de doctorat est le fruit d'investigations chez les exégètes catholiques durant trois siècles, depuis le Concile de Trente jusqu'en 1850, sur l'interprétation de la femme enveloppée de soleil que nous propose l'Apocalypse. Les chiffres sont déjà éloquents par eux-mêmes : sur 89 exégètes, 63 voient dans cette femme uniquement l'Eglise, deux uniquement Marie, 24 à la fois l'Eglise et Marie. L'interprétation ecclésiologique est donc de loin l'interprétation dominante. L'auteur a constaté que les exégètes ont surtout été détournés de l'interprétation mariologique par la description des souffrances de l'enfantement ; ceux qui ont discerné Marie dans cette femme ont appliqué ces souffrances non pas à la naissance du Messie mais à la génération des chrétiens acquise dans la douleur du Calvaire. On doit noter également, remarque l'auteur en conclusion de son intéressante enquête, l'influence de certains Pères comme S. Epiphane ou S. Ephrem, et surtout de S. Bernard, en faveur de l'interprétation mariologique. — J. G.

P. Čapkun-Delić. — *Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in quaestione de Immaculata Conceptione.* Ex Ephemerides Mariologicae, vol. VI, Año 1956, pp. 425-449. Madrid, 24 × 17 cm. — L'article est une des nombreuses réponses au P. Roschini ; il s'efforce de montrer non seulement que la doctrine immaculiste représentait bien la pensée de Duns Scot, mais encore qu'elle a atteint chez lui le sommet de son élaboration théologique. — J. G.

L. Babbini, O.F.M. — *Giovanni Duns Scoto* Dottore dell'Immacolata. Riposta al Rev.mo P. G. M. Roschini, O.S.M. Liguri, Centro di Studi Francescani, 1957, 24 × 17 cm., 48 p. — En contestant le bien-fondé du titre de Docteur de l'Immaculée décerné à Duns Scot, le P. Roschini a déchaîné de vives polémiques et s'est attiré des répliques de la part de plusieurs théologiens, surtout franciscains. Dans cet opuscule, le P. Babbini entreprend de défendre le titre de Duns Scot en réfutant les allégations du P. Roschini. Espérons que la controverse aboutira à une juste appréciation du rôle indéniable de Duns Scot dans le développement de la doctrine de l'Immaculée Conception. — J. G.

Fr. J. Kenney, S.M. — *Mary's Spiritual Maternity According to Modern Writers.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology, Second Series, No. 93. Washington, Th. Catholic University of America Press, 1957, 23 × 15 cm., x-96 p. Prix : $ 2.5$. — Cette thèse, dont certains chapitres sont publiés en résumé, donne une vue assez rapide des preuves, du fondement et des conséquences de la maternité spirituelle de Marie. On aurait pu souhaiter que l'auteur tienne compte de l'interprétation des textes johanniques proposée par le P. Braun et le P. Gaechter. Mais l'ouvrage a le mérite d'être la première thèse de Mariologie à la Faculté de Théologie de l'Université de Washington. — J. G.

Didier de Cré, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques.* I. *Le grand vocable.* Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1957, 21 × 14 cm., 354 p. — A l'occasion du décret pontifical qui accorde à l'église de Notre-Dame de la Trinité, érigée à Blois par les Pères Capucins, le titre de Basilique, le P. Didier publie une première série de méditations théologiques sur ce vocable de la Vierge. Il précise d'abord les relations de Marie avec les personnes de la Trinité, et montre en elle la fille, plutôt que l'épouse, du Père, la mère, plutôt que l'épouse, de Dieu le Fils, le temple et l'épouse du Saint-Esprit. Ensuite il expose comment Notre-Dame est l'exemplaire de notre vie en Dieu Trinité, et la source par où nous vient la vie divine. Enfin il décrit en Marie une louange vivante de la Trinité. Ses développements, où s'exprime une ardente admiration de la Vierge, s'inspirent non seulement de l'Ecriture et des principes théologiques, mais aussi des écrits des saints et des mystiques. Ils feront mieux réaliser aux chrétiens les liens étroits qui unissent Marie au Père, au Fils et à l'Esprit Saint, et contribueront à épanouir en eux une dévotion mariale fort liée à la dévotion à la Sainte Trinité. — J. G.

E. Neubert, Marianiste. — *L'âme de Jésus contemplée avec Marie.* Paris, Alsatia, 1957, 16 × 11 cm., 344 p. Prix : 585 frs broché ; 750 frs relié. — L'ouvrage montre comment nous devons nous efforcer de comprendre l'âme de Jésus ; il décrit cette âme telle qu'elle fut en elle-même dans le cours de la vie terrestre avec ses joies et ses tristesses, puis il l'envisage dans ses relations avec le Père et dans l'amour qui l'a portée vers les hommes, plus spécialement vers les pauvres, les affligés, les pécheurs, les âmes pures, les âmes généreuses, les apôtres, les ennemis. En même temps il prend soin de noter comment nous devons reproduire en nous ces attitudes. Il souligne la nécessité du recours à Marie, qui nous apprend à regarder son Fils et à l'imiter, et qui nous aide à répondre à ses exigences de simplicité, d'humilité, de confiance, de renoncement et de don total. L'auteur développe ainsi l'idée fondamentale qui a dirigé ses publications antérieures : l'union au Christ par la médiation de Marie. — J. G.

E. Roche, S. J. — *Evangile de Notre-Dame et attitudes chrétiennes.* Paris, Alsatia, 1954, 19 × 12 cm., 94 p. — Depuis l'Annonciation jusqu'au départ de Jésus pour la vie publique, ce livre évoque les mystères de la vie de Notre-Dame à Nazareth, avec la préoccupation dominante d'en dégager des leçons importantes pour la vie chrétienne. On y trouve d'excellentes pages sur l'authentique comportement du chrétien. — J. G.

Ignace de la Croix Baños, SS.CC. — *La dévotion aux SS. Cœurs de Jésus et de Marie dans la Congrégation des Sacrés-Cœurs.* Coll. Etudes Picpuciennes, 4. Grottaferrata, Villa Senni, 1956, 22 × 15 cm., 543 p. — Avec la ferveur que l'on met à redécouvrir dans toute sa richesse un bien de famille et à le faire apprécier à sa juste valeur, le P. Ignace de la Croix Baños étudie le rôle de la dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie dans l'origine et dans la spiritualité de la Congrégation des Sacrés-Cœurs. Il refait à cette occasion l'historique de la fondation de cet Institut, et analyse plus particulièrement les documents officiels émanés de la Congrégation pendant les soixante-dix premières années de son existence. Il s'attache surtout à retracer la vie et à exposer la doctrine du troisième Supérieur Général, le P. Euthyme Rouchouze, mort en 1869. Cette doctrine développe les multiples aspects de la dévotion aux Sacrés-Cœurs, et offre un grand intérêt pour une meilleure connaissance de certains courants spirituels au XIX[e] siècle. — J. G.

Chan. G. Lemaitre. — *Notre-Dame de Charité.* Paris, Durassié et C[ie], 1957, 18 × 12 cm., 72 p. Prix : 120 frs. — C'est plus spécialement aux âmes religieuses qu'est destiné cet ouvrage. Il comprend une série d'élévations, qui nous font contempler la charité de Notre-Dame à travers les différents mystères de sa vie. L'auteur a eu le louable souci de s'appuyer sur les données évangéliques, et il en fait le commentaire en un langage fort simple. Aussi les lecteurs apprécieront-ils ces pages, en bénéficiant de ce rayonnement de charité qui émane de la personne de la Vierge. — J. G.

M. GASNIER, O.P. — *Trente visites à Notre-Dame de Nazareth.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 79 frs belges. — L'auteur a l'art de faire revivre, devant notre imagination, les scènes de la vie de Notre-Dame. Il le fait en une trentaine de tableaux charmants, inspirés par les textes évangéliques et parfois aussi par les évangiles apocryphes. Le livre, qui donne l'impression de visites à la Vierge, convient notamment pour des lectures durant les mois de mai ou d'octobre. — J. G.

Mgr M.-M. DUBOIS. — *Lourdes école mariale de primitive église.* Paris, Bonne Presse, 1958, 19 × 14 cm., 168 p. Prix : 555 frs fr. ou 73 frs b. — C'est toute une théologie de la piété mariale à Lourdes que l'auteur s'efforce de dégager dans cet ouvrage, qui suit de près la publication de la *Petite Somme Mariale.* Il se fonde sur le principe essentiel d'après lequel Marie est l'exemplaire de l'Eglise. Et dans Lourdes, cité de Marie, il reconnaît l'image la plus saisissante de l'Eglise, plus particulièrement de l'Eglise primitive. Il établit un parallèle impressionnant entre la communauté des premiers chrétiens telle qu'elle nous est décrite dans les Actes des Apôtres, et ce qu'est la vie chrétienne dans l'atmosphère de Lourdes : « beaucoup de prodiges et de signes », l'exhortation à « faire pénitence », la fidélité à la « fraction du pain » et à la prière, l'unité de charité, l'apostolat et le témoignage. Ce livre permettra aux pèlerins de Lourdes de mieux réaliser le sens profond du pèlerinage, dans une dévotion mariale plus éclairée et dans l'esprit de l'Eglise apostolique. — J. G.

L. BASSETTE. — *Le fait de la Salette 1846-1854.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 24 × 17 cm., x-420 p. — Etude documentaire complète et critique du fait de la Salette. Par l'exposé des sources et des informations puisées dans les documents originaux, on voit, avec plus de clarté et sous un jour définitif, l'attitude de l'autorité ecclésiastique dès les débuts des apparitions, l'importance de l'opposition au caractère surnaturel des faits dans certains milieux, la position de Rome de 1851 à 1854. C'est donc une étude historique avec textes à l'appui, un livre de documentation critique qui marque une étape décisive dans l'appréciation des faits. — C. D.

LE PUBLICAIN. — *Pourquai je l'aime.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1957, 20 × 14 cm., 102 p. Prix : 450 frs. — L'ouvrage comprend une série de réflexions originales, d'abord sur le récit biblique de la création, interprété en fonction de certains faits scientifiques, ensuite et surtout sur les Apparitions de la Vierge, notamment celles de Lourdes et de Fatima. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALISEDA C. S. — *La pastoral de Jesus.* Madrid, Euramerica, 1958, 218 p. 40 ptas.
AMIOT Fr., P.S.S. — *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Paris, Letouzey et Ané, 1958, 288 p. 480 frs.
AUCLAIR M. — *Bernadette.* Paris, Bloud et Gay, 1957, 286 p., nombr. illustr.
BALLA E. — *Die Botschaft der Propheten.* Hrsg. v. G. FOHRER. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, VIII-484 p. 15,50 marks broché ; 19,80 marks relié.
BALTHASAR (URS VON) H. — *Dieu et l'homme d'aujourd'hui.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 320 p. 96 frs b. ou 870 frs fr.
BARS H. — *L'homme et son âme.* Paris, Grasset, 1958, 286 p. 870 frs.
BASTIANINI G. — *Lorsque Dieu passe...* Paris, Edit. Franciscaines, 1957, 288 p., 34 h.-t. 1.200 frs.
BAUER W. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch.* Lief. 3-6. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957, col. 385-1152. 7,80 marks par fasc.
BENOIST D'AZY P., O.S.B. — *L'Eglise et notre vie chrétienne.* Paris, Edit. Fleurus, 1958, 192 p. 500 frs.
BERTETTO D., S.D.B. — *Maria e i protestanti.* Rome, Desclée et Cie, 1957, 282 p. 1.500 lires.
BORNE E. — *Le problème du mal.* Paris, Presses Universitaires de France, 1958, IV-120 p. 300 frs.

BOUDENS R., O.M.I. — *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule.* Rome, Officium Libri Catholici, 1957, IV-268 p., 2 cartes.

CARLES J. — *Vers la conquête de la vie.* Paris, Hachette, 1958, 222 p. 900 frs.

CARMIGNAC J. — *La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de* ténèbres. Paris, Letouzey et Ané, 1958, XX-288 p. 2.500 frs.

Catéchisme Biblique. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 400 p.

Code de morale politique. Synthèse doctrinale. Paris, Spes, 1957, 220 p. 780 frs.

COGNET L. — *Crépuscule des mystiques.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1958, 398 p.

Communisme et Missions — Kommunisme en Missie. Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 192 et 88 p. Rapports français 100 frs b.; rapports flamands, 50 frs b.; les deux vol. 140 frs b.

CORDIER P.-M. (Chan.). — *Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien.* Paris, Debresse, 1957, 192 p. 495 frs.

CRISTIANI L. (Mgr). — *Un apôtre de l'enseignement chrétien, Le Père Louis Querbes fondateur de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur, 1793-1859.* Paris, A. Fayard, 1958, 224 p. 500 frs.

CROIDYS P. — *Sainte Thérèse d'Avila.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 192 p. 51 frs.

DABIN J. — *L'état ou le politique.* Paris, Dalloz, 1957, 304 p.

DAMBLY P., C.ss.R. — *Saint Alphonse de Liguori.* Trad. nouv. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 192 p. 51 frs.

DA SILVA MAIA A. — *Lições de Gramática de Quimbundo (Português e Banto). Dialecto Omumbuim. Angola-Africa Ocidental Portuguesa.* Cucujães, Escola Tipográfica das Missões, 1958, XVI-210 p.

DAVANZO G., M.I. — *L'unzione sacra degli infermi.* Turin, Marietti, 1958, 176 p. 1.200 lires.

DELISSALDE R. Fr. — *J'étais aumônier en Indochine.* Nice, Hôpital Pasteur, 1957, 304 p.

DENIS R., O.M.I. — *Le feu dans la montagne,* présenté par E. NADEAU, O.M.I. Montréal, Rayonnement, 1958, 264 p.

DE RAEYMAEKER L. — *Riflessioni su temi filosofici fondamentali.* Milan, Marzorati, 1957, 100 p. 800 lires.

DOELGER F. J. — *Lumen Christi.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 120 p.

DRIJVERS P., O.C.S.O. — *Les psaumes.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 226 p.

DUPUY-MAZUEL H., LAURENTIN (Abbé) et LHERMITTE J. — *Lourdes, L'Eglise et la science.* Paris, A. Michel, 1958, XIV-96 p., nombreuses illustr.

EISSFELDT O. — *Die Genesis der Genesis.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, VII-86 p. 7,40 marks broché; 9,40 marks relié.

FOGARTY M. P. — *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, XVIII-462 p. 45 sh.

GALLATI F. M., O.P. — *Der Mensch als Erlöser und Erlöster.* Vienne, Herder, 1958, XVI-230 p. 135 S.

GARRONE (Mgr). — *Panorama du Credo.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1958, 120 p.

GASNIER M., O.P. — *Pour la première fois.* Tournai, Casterman, 1958, 136 p. 66 frs b.

GELIN A., P.S.S. — *L'âme d'Israël dans le Livre.* Paris, A. Fayard, 1958, 124 p. 350 frs.

GENDREL M. — *Les mariages in extremis « Et Thalami et Tumuli sic fuit una dies ».* Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1958, 212 p. 1.650 frs.

GOLDZIHER I. — *Le dogme et la loi de l'Islam.* Paris, Geuthner, 1958, VIII-318 p. 1.900 frs.

GRAVIERS (DES) J. — *Le droit canonique.* Paris, P.U.F., 1958, 128 p. 180 frs.

GREGORY T. — *Platonismo medievale.* Rome, Sede dell'Istituto, 1958, VIII-162 p. 2.700 lires.

GUEUDRÉ (Mère Marie de Chantal), O.S.U. — *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France.* I. *De l'Institut séculier à l'Ordre monastique.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, X-356 p.

GUICHOU P. — *Les psaumes commentés par la Bible.* II. *Ps. 51-100.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 302 p.

HAMMAN A., O.F.M. — *L'empire et la croix.* Paris, Edit. de Paris, 1957, 304 p. 970 frs.

HENRICI P. — *Hegel und Blondel.* Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1958, XX-208 p. 16,40 marks.

HÖPFL H., O.S.B. et LELOIR L., O.S.B. — *Introductio generalis in sacram scripturam. Tractatus de inspiratione, canone, historia textus, hermeneutica.* 6e édit., Naples, d'Auria, 1958, XXIV-584 p. 2.500 lires broché ; 3.000 lires relié.

HUBEAUX P. — *Méditations d'un prêtre.* Langres, Ami du Clergé, 1957, 136 p. 200 frs.

Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957. Vienne, Herder, 1958, IV-236 p. 38 S.

HUNERMANN G. — *Histoire du Royaume de Dieu.* I. *Dans la barque de Pierre.* Tournai, Casterman, 1958, 272 p., 4 h.-t. 132 frs b.

Itinéraire de Henri Perrin prêtre-ouvrier 1914-1954. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 382 p.

JAVIERRE A. M. — *La primera « diadoché » de la patristica y los « ellógimoi » de Clemente Romano.* Turin, Soc. editr. Internaz., 1958, 158 p. 800 lires.

— *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo.* Ibid., 68 p. 350 lires.

JEAN CASSIEN. — *Conférences VIII-XVII.* Edit. E. PICHERY, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 290-277 p.

KRAEMER H. — *The Communication of the Christian Faith.* Philadelphie. Westminster Press, 1956, 128 p. $ 2.50.

LACOMBE R.-E. — *L'apologétique de Pascal.* Paris, P.U.F., 1958, 320 p. 1.250 frs.

LAGNY G. — *Le réveil de 1830 à Paris et les origines des diaconesses de Reuilly.* Paris, Association des Diaconesses, 1958, 196 p. 550 frs.

LAVELLE L. — *Les puissances du moi.* Paris, Flammarion, 1958, 282 p. 975 frs.

LEROUX J.-M. — *Eglise, peuple de Dieu.* Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 288 p. 780 frs.

LIETZMANN H. — *Kleine Schriften.* I. *Studien zur Spätantiken Religionsgeschichte.* Hrsg. v. K. ALAND. Berlin, Akademie Verlag, 1958, X-488 p., 15 reprod. 47 marks.

LIO H., O.F.M. — *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris?* Rome, Desclée et Cie, 1957, VI-238 p.

LOEHR A. — *Les mystères de la Pâque.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 268 p.

LOHSE B. — *Ratio und Fides.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, 142 p.

MADER E. — *Mambre.* 2 vols, Fribourg-en-Br., E. Wewel, 1957, 356 p., 103 repr.

Manuel du catéchisme biblique. I. *Dieu et notre rédemption.* 1re partie. Questions 1 à 21. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 348 p.

MARCONE J. — *Leges ecclesiae de matrimonio.* Rome, Desclée & Cie, 1956, 358 p.

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge. Edit. H. DU MANOIR, S. J. Tome V, Paris, Beauchesne, 1958, 1085 p.

MARTINEZ F. G. — *Estudios teologicos.* Fasc. 2. Oña, Facultad de Teologia S. J., 1958, 122 p. 30 ptas.

MARTINS M., S. J. — *O penitencial de Martim Pérez em medievo-Português.* Lisboa, União Gráfica, 1957, 60 p.

MAURY J. et PERCHERON R. — *Itinéraires romains.* Nouv. édit., Paris, Lethielleux, 1958, 776 p., 27 croquis et 2 plans. 2.400 frs broché ; 2.700 frs relié.

MENDIETA (DE) E. A. et RUDBERG S. Y. — *Eustathius.* Berlin, Akademie Verlag, 1958, LXIV-132 p. 25 marks.

MIEGGE G. — *L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann.* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, 130 p. 7,50 frs.

MOTTE I.-E., O.F.M. et HÉGO G., O.F.M. — *La Pâque de saint François.* Paris, Edit. Franciscaines, 1958, 136 p. 300 frs.

NEUMANN B., S.A.C. — *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.* Limburg, Lahn-Verlag, 1958, XIV-168 p.

Pape (Le) parle à la jeunesse. Paris, A. Fayard, 1958, 126 p. 700 frs.

PASSELECQ P. — *Saint Luc. Evangile. Actes des Apôtres.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 208 p. 54 frs.

PELTIER H. — *Histoire du Carmel.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 339 p.

PETIT P. — *Lourdes, les protestants et la tradition chrétienne.* Paris, Société centrale d'évangélisation, 1958, 134 p. 360 frs.

Pie XII nous parle. Paris, Edit. Denoël, 1958, VI-386 p. 1.400 frs.

PIOLANTI A. (Mgr). — *Eucaristia.* Rome, Desclée & C^ie^, 1957, XVI-1231 p. 6.500 lires.

— *Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia.* Ibid., XVI-810 p. 3.500 lires.

PLANQUE D. — *La chasteté conjugale.* Bruxelles, Centre d'études et de consultations familiales, 1957, 188 p. 84 frs.

Plein (Le) emploi, Bruxelles, C.I.S.C., 1958, 528 p.

POLIT J., S. J. — *Chrétiens, tous missionnaires.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1958, 182 p. 390 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 26 : *Donauprovinzen (Forts.)-Dreizehn.* Stuttgart, Hiersemann, 1958, col. 161-320. 12,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 26-27. 3^e^ édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, col. 353-544. 8,40 marks.

REZSOHAZY R. — *Origines et formation du catholicisme social en Belgique. 1842-1909.* Louvain, Publications Universitaires, 1958, XXXIV-432 p. 240 frs.

Ricerche di Storia Religiosa. Anno I. Num. 1, 2-4. Rome, Ediz. dell'Ateneo, 1954-1957, 240 et 241-334 p. 3.000 et 1.500 lires.

ROMITA F. — *Quaestiones hodiernae de Sacra Liturgia ac praesertim de lingua liturgica.* Rome, Desclée & C^ie^, 1958, 72 p.

RONDET H., S. J. — *Notes sur la théologie du péché.* Paris, Lethielleux, 1958, 160 p. 600 frs.

RUSCHE H. — *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission.* Munster, Aschendorff, 1958, 48 p. 3 marks.

SAINSAULIEU J. — *La messe vue de la nef.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 160 p.

SANSON P., Orat. — *Naître, vivre et mourir.* Paris, A. Fayard, 1958, 186 p. 500 frs.

Santé et sainteté. Champrosay (S. et O.), Prieuré Saint-Jean, 1958, 144 p. 300 frs.

SCHILLEBEECKX E. H., O.P. — *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting.* Anvers, 't Groeit, 1957, 169 p.

SCHUBERT K. — *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Bâle, E. Reinhardt, 1958, 144 p. 6,50 frs broché ; 8,50 frs relié.

SHEEN F. J. (Mgr). — *Le chemin de la croix.* Tournai, Casterman, 1958, 44 p. 24 frs.

— *Du haut de la croix.* Ibid., 296 p. 114 frs b.

SOLÁ G., Pbter. — *Tractatus de gratia Christi.* Barcelone, Edit. Balmes, 1958, 224 p.

STEIN E. — *Œuvres.* I. *La science de la croix.* Trad. ETIENNE DE SAINTE MARIE, O.C.D. Louvain, Nauwelaerts, 1957, XVIII-358 p. 155 frs.

SULLIVAN J. J., O.F.M.Cap. — *Fast and Abstinence in the First Order of Saint Francis.* Washington, The Catholic University of America Press, 1957, XVI-136 p. $ 2.00.

THÉRIVE A. — *Christianisme et lettres modernes (1715-1880).* Paris, A. Fayard, 1958, 128 p. 350 frs.

TREMEAU M., O.P. — *Le rosaire.* Langres, Ami du Clergé, 1958, 64 p. 100 frs.

VAN DEN BUSSCHE H. — *Jezus' woorden bij het afscheidsmaal.* Tielt, Lannoo, 2^e^ édit., 1957, 200 p. 68 frs broché ; 92 frs relié.

VAN DER MARCK W. H. M., O.P. — *Statuta pro missionibus recentiora.* Munster, Aschendorff, 1958, XVI-92 p. 8,50 marks.

Visages de Lourdes. Paris, Bonne Presse, 1958, 48 p., nombr. illustr. 150 frs.

WACH J. — *Sociologie de la religion.* Paris, Payot, 1955, 368 p. 1.200 frs.

WEGENAER P., O.S.B. — *Heilsgegenwart.* Munster, Aschendorff, 1958, XVI-128 p. 9,80 marks.

WELTE B. — *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 282 p. 129 frs.

WELTY E., O.P. — *Herders Sozialkatechismus.* III. *Die Ordnung des Wirtschaftslebens.* Arbeit und Eigentum. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, XVI-484 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*